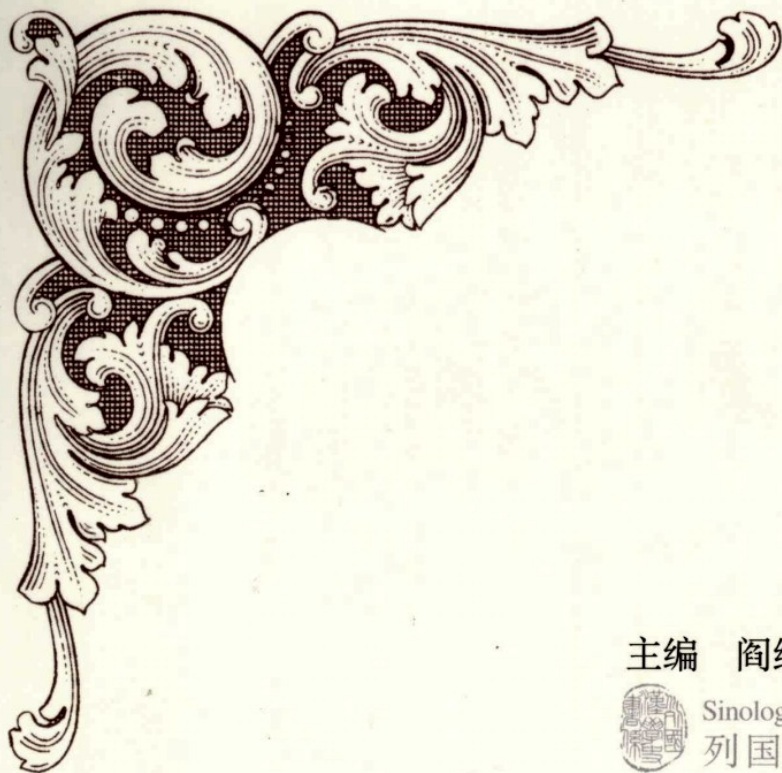




主编 阎纯德 吴志良



Sinological History Series
列国汉学史书系

日本中国学史稿

严绍璁 著



學苑出版社

日本中国学史稿

严绍璗 著

学苑出版社
PDG

学苑出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

日本中国学史稿 / 严绍璎著. — 北京: 学苑出版社,
2009.9

(列国汉学史书系 / 阎纯德, 吴志良主编)

ISBN 978-7-5077-3424-9

I. 日… II. 严… III. 汉学—研究—日本 IV. K207.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 170836 号

责任编辑: 杨 雷

封面设计: 徐道会

出版发行: 学苑出版社

社 址: 北京市丰台区南方庄 2 号院 1 号楼

邮政编码: 100079

网 址: www.book001.com

电子信箱: xueyuan@public.bta.net.cn

销售电话: 010-67675512 67678944 67601101 (邮购)

经 销: 新华书店

印 刷 厂: 河北金鑫印刷有限公司

开本尺寸: 705 × 960 1/16

印 张: 41

字 数: 600 千字

印 数: 2000 册

版 次: 2009 年 9 月北京第 1 版

印 次: 2009 年 9 月第 1 次印刷

定 价: 50.00 元



本书系之出版获澳门霍英东基金会资助



北京语言大学列国汉学史书系 编辑委员会

顾 问：	季羨林	李学勤	汤一介	王路江		
主 任：	崔希亮					
副主任：	韩经太					
主 编：	阎纯德	吴志良				
编 委：	王晓平	乐黛云	安平秋	许光华	刘顺利	
	吴志良	张国刚	严绍璿	李明滨	李海绩	
	陈开科	周发祥	侯且岸	柴剑虹	钱林森	
	耿 昇	阎纯德	阎国栋	熊文华		

序

经过近 30 年多位学者的辛劳努力,现在我们可以说,国际汉学研究确实已经成长为一门具有特色的学科了。

“汉学”一词本义是对中国语言、历史、文化等的研究,而在国内习惯上专指外国人的这种研究,所以特称“国际汉学”,也有时作“世界汉学”、“国际中国学”,以区别于中国人自己的研究。至于“国际汉学研究”,则是对国际汉学的研究。中外都有学者从事国际汉学研究,但我们在这里讲的,是中国学术界的国际汉学研究。

自从“改革开放”以来,国际汉学研究改变了禁区的地位,逐渐开拓和发展。其进程我想不妨划分为三个阶段:一开始仅限于对国际汉学界状况的了解和介绍,中心工作是编纂有关的工具书,这是第一个阶段。到了 20 世纪 90 年代,出现国际汉学研究的专门机构,大量翻译和评述汉学论著,应作为第二阶段。在这两个阶段里,学者们为深入研究国际汉学打好了基础,准备了条件。新世纪到来之后,进入全面系统地研究国际汉学的可能性应该说业已具备。

今后国际汉学研究应当如何发展,有待大家磋商讨论。以我个人的浅见,历史的研究与现实的考察应当并重。国际汉学研究不是和现实脱离的,认识国际汉学的现状,与外国汉学家交流沟通,对于我国学术文化的发展以至多方面的工作都是必要的。我曾经提议,编写一部中等规模的《当代国际汉学手册》,使我们的学者便于使用;如果有条件的话,还要组织出版《国际汉学年鉴》。这样,大家在接触外国汉学界时,不会感到隔膜,阅读外国汉学作品,也就更容易体味了。必须指出的是,国际汉学有着长久的历史,因此现实和历史是分不开的,不了解各国汉学的历史传统,终究无法认识汉学的现状。

我们已经有了不少国际汉学史的著作及论文。实际上,公推为中国最

早的汉学史专书,是1949年出版的莫东寅《汉学发达史》,尽管是通史体裁,也包含了分国的篇章。这本书最近已有经过校勘的新版,大家容易看到,尽管只是概述性的,却使读者能够看到各国汉学互相间的关系。由此可见,有组织有系统地考察各国汉学的演进和成果,将之放在国际汉学整体的背景中来考察,实在是更为理想的。

这正是我在这里向大家推荐阎纯德教授、吴志良博士主编的这套“列国汉学史书系”的原因。

阎纯德教授在北京语言大学主持汉学研究所工作多年,是我在这方面的同行和老友,曾给我以许多帮助。他为推进国际汉学研究,可谓不遗余力,所做出的重要贡献是学术界周知的。在他的引导之下,《中国文化研究》季刊成为这一学科的园地,随之又主编了《汉学研究》,列为《中国文化研究汉学书系》,有非常广泛的影响。其锲而不舍的精神,我一直敬服无地。特别要说的是,阎纯德教授这几年为了编著这套“列国汉学史书系”所投入的心血精力,可称出人意想。

在《汉学研究》第八集的《卷前絮语》中,阎纯德教授慨叹:“《汉学研究》很像同人刊物,究其原因是因为从事这个领域研究的学者太少,尤其是专门的研究者更是少之又少,所以每一集多是读者相熟的面孔。”现在看“列国汉学史书系”,作者已形成不小的专业队伍,这是学科进步的表现,更不必说这套书涉及的范围比以前大为扩充了。希望“列国汉学史书系”的问世成为国际汉学研究这个学科在新世纪蓬勃发展的一个界标,让我们在此对阎纯德教授、这套书的各位作者,还有出版社各位所做出的劳绩表示感谢。

李学勤

2007年4月8日

于清华大学国际汉学研究所

序 二

汉学历史和学术形态

历史是既抽象又具体的存在,是浩瀚无边的过去、现在和未来。历史会让我们兴奋,也会使我们悲哀,有时会令人觉得它又仿佛是一个梦。但是,当我们梦醒而理智的时候,便会发现——自然史、时间史、太阳史、地球史、人类社会史,一切的一切,不管是曾经存在过的恐龙,还是至今还在生生不息的蚂蚁社群,天上的,地下的,看得见的,看不见的,一切都有自己的历史。一切都有过发生,一切都还在发展,一切都还会灭亡。

任何事物的发生都有一个有形或无形的孕育过程,“汉学”(Sinology)也是这样,其孕育和成长,就是中国文化与异质文化相互交媾浸淫的历史。这个历史,始于公元1世纪前后汉代所开通的丝绸之路,接下来是7—8世纪的大唐帝国、14—15世纪的明代、清末的鸦片战争和“五四”新文化运动,这种文化的碰撞和交流之潮时起时伏直到今天。这是历史,是汉学的昨天和今天,孕育、发生和成长的过程显现出的文化精神。但是,昨天有远有近,我们可以循蛛丝马迹探讨,找回其真;而今天,只是一个过渡,一俟走过,便成为昨天的陈迹。写作汉学史是一件艰难的劳作,尤其对象是遥远的昨天,尤其是“遗失”在异国他乡的昨天,更非一件易事。时至今日,朦胧面纱下的汉学还不为一些学人所认识,因此有必要取下面纱,让人们看看个究竟。

从20世纪70年代中期之后,尤其90年代以降,“汉学”(Sinology)便逐渐成为学术界耳熟能详的学术名词。中国大陆重提“汉学”(Sinology)至今,汉学就像隐藏在深山里的小溪,经过30年的艰辛跋涉之后,才终于形成一条奔腾的水流,并成为中国文化水系不可或缺的组成部分。这个变化是时代和历史变迁带来的结果,也是文化自己发展的规律。

那么,究竟什么是汉学(Sinology)呢?首先,这里的汉学非指汉代研究经学注重名物、训诂——后世称“研究经、史、名物、训诂考据之学”的“汉学”,而是指外国人研究中国历史、语言、哲学、文学、艺术、宗教、考古及社会、经济、法律、科技等人文和社会科学领域的那种学问,这起码已是200多年来世界上的习惯学术称谓。李学勤教授多次谈到这个问题:“‘汉学’,英语是Sinology,意思是对中国历史文化和语言文学等方面的研究。在国内学术界,‘汉学’一词主要是指外国人对中国历史文化等的研究。有的学者主张把它改译为‘中国学’,不过‘汉学’沿用已久,在国外普遍流行,谈外国人这方面的研究,用‘汉学’比较方便。”^① Sinology一词来自外国,它不是汉代的“汉”,也不是汉族的“汉”,不指一代一族,其词根sino源于秦朝的“秦”(Sin),所指是中国。

在历史长河里,汉学由胚胎逐渐发育成长。虽然在1814年12月11日,法国法兰西学院才有第一个被称为西方汉学起点的汉学讲座;但指代汉学的“Sinologie”(英文“Sinology”)一词则出现在18世纪末,早于由雷慕沙(Jean Pierre Abel Remusat)主持第一个汉学讲座的时间,更不会晚于1838年。从此之后,“Sinology”便成为主导汉学世界的图腾,约定俗成的学术“域名”。在世界文化史和汉学史上,外国人把研究中国的学问称为“汉学”,研究中国学问的造诣深厚的学者称为“汉学家”。因此,我认为,我们不必要标新立异,根据西方大部分汉学家的习惯看法,“Sinology”发展到如今,这一历史已久的学术概念有着最广阔的内涵,绝不是什么“汉族文化之学”,更不是什么汉代独有的“汉学”,它涵盖中国的一切学问,既有以儒释道为核心的传统文化,也包含“敦煌学”、“满学”、“西夏学”、“突厥学”以及“藏学”和“蒙古学”等领域。但是一直以来人们对汉学的理解和解释相左,因此便有了“中国学”、“海外汉学”、“海外中国学”、“域外汉学”、“国际汉学”、“世界汉学”等不同的叫法;如果咬文嚼字,推演下来,一定还会有“国内汉学”、“国内中国学”,甚至“北京汉学”、“河南汉学”等。由于汉学的发展、演进,以法国为首的“传统汉学”和以美国为首的“现代汉学”,到了20世纪中叶之后,研究内容、理念和方法,已经出现相互兼容并包状态,就是说Sinology可以准确地包含Chinese Studies的内容和理念;

^① 李学勤《国际汉学漫步·序》,河北教育出版社,1997年。

从历史上看,尽管 Sinology 和 Chinese Studies 所负载的传统和内容有所不同,但现在却可以互为表达同一个学术概念了。话再说回来,对于这样一个负载着深刻而丰富的历史内涵的学术“域名”,我以为还是 Sinology 最好,因为, Sinology 不仅承继了汉学的传统,而且也容纳了 Chinese Studies 较为广阔的内容。另外,中国人对中国文化的研究应该称为国学,而外国学者研究中国文化的那种学问则称为汉学。这样,汉学既符合中国文化的学术规范,又符合世界上的历史认同与学术发展实际。

汉学的历史是中国文化与异质文化交流的历史,是外国学者阅读、认识、理解、研究、诠释中国文明的结晶。汉学作为外国人认识中国及其文化的桥梁,是中国文化和外国文化撞击后派生出来的学问,实际上也是中国文化的另一种形式的自然延伸。但是,汉学不是纯粹的中国文化,它与中国文化有着密不可分的血缘关系,既是中外文化的“混血儿”,又是可以照见“中国文化”的镜子,是可以攻玉的“他山之石”。“‘Sinology’是一门在国际文化中涉及双边或多边文化关系的近代边缘性的学术,它以‘中国文化’作为研究的‘客体’,以研究者各自的‘本土文化语境’作为观察‘客体’的基点,在‘跨文化’的层面上各自表述其研究的结果,它具有‘泛比较文化研究’的性质。”^① 以上两种表述虽有不同,但学理一致,基本可以厘清我们对于 Sinology(汉学)的基本学术定位。

法国汉学家马伯乐(Henri Maspero)说过:“中国是欧洲以外仅有的这样的一个国家:自远古起,其古老的本土文化传统一直流传至今。”法国哲学家弗朗索瓦·于连(François Jullien)也说:“中国文明是在与欧洲没有实际的借鉴或影响关系之下独自发展的、时间最长的文明……中国是从外部审视我们的思想——由此使之脱离传统成见——的理想形象。”^② 他在《为什么我们西方人研究哲学不能绕过中国》中提出:“我们选择出发,也就是选择离开,以创造远景思维的空间。人们这样穿越中国也是为了更好地阅读希腊。”为了获得一个“外在的视点”,他才从遥远的视点出发,并借此视点去“解放”自己。这便是一个未曾断流、在世界上仅存的几种古老文化之一的中国文明的意义。中国文明是一道奔流不息的活水,活水流出

① 严绍璦《我对 Sinology 的理解和思考》,载 2006 年《世界汉学》第四期。

② [法]于连(François Jullien)《迂回与进入》,香港三联书店,1998 年。

去,以自己生命的光辉影响世界;流出的“活水”吸纳异国文化的智慧之后,形成既有中国文化的因子,又有外国文化思维的一种文化,这就是“汉学”。就是说,汉学是以中国文化为原料,经过另一种文化精神的智慧加工而形成的一种文化。从某种意义上说,汉学既是外国化了的中国文化,又是中国化了的外国文化;抑或说是一种亦中亦西、不中不西有着独立个性的文化。汉学作为一门独立的具有跨文化性质的学科,是外国文化对中国文化借鉴的结果。汉学对外国人来说是他们的“中学”,对中国人来说又是西学,它的思想和理论体系仍属“西学”。

汉学研究系指对外国汉学家及其对中国文化研究成果的再研究,是中国学者对外国学者研究中国文化的反馈,也是对外国文化借鉴的一个方面。凡是对历史或异质文化进行研究,都有一个价值判断和公正褒贬的问题。因此,对于外国汉学家对于我们中国文化的研究,必得有我们自己的判断,然后做出公正的褒贬。我们说汉学是可以攻玉的“他山之石”,但是这句箴言并非只是适用于中国人,对外国人也是一样。汉学也像外国的本体文化一样,对我们来说有借鉴作用,对西方来说有启迪作用——西方学者以汉学为媒介来了解中国,汲取中国文化的精华,完善自己的文明。人类由于文化背景差异和文化语境的不同,思维方向和方式也会不同,因而就会得出不同的结论,讲出不同的道理。“西方学者接受近现代科学方法的训练,又由于他们置身局外,在庐山以外看庐山,有些问题国内学者司空见惯,习而不察,外国学者往往探骊得珠。如语言学、民俗学、考古学、人类学、社会学诸多领域,时时迸发出耀眼的火花。”^① 汉学的学术价值往往不被国人重视,并利用汉学家对于中国文化的一些误读贬低汉学的价值。其实,这并不公平,有些汉学家对于中国文化确实有其独到的见解,能发中国人未发之音。法国汉学家马伯乐(Henri Maspero, 1883—1945)对中国上古文化和上古宗教的研究就有独到的贡献,被称对中国宗教研究有“先河”之功。他研究中国宗教的宗教社会学的方法,促进和推动了中国学者采用宗教社会学来研究中国宗教,被称为“中国宗教社会学研究的真正创始人”。瑞典汉学家高本汉(Bernhard Karlgren, 1889—1978),终生的最高成就就是根据研究古代韵书、韵图和现代汉语方言、日朝越诸语言中汉语借词

^① 季羨林《汉学研究·序》第七集,中华书局,2003年。

译音构拟汉语中古音和根据中古音和《诗经》用韵、谐声字构拟古音,写出了著名的学术专著《中国音韵学研究》《汉语中古音与古音概要》《古汉语字典重订本》《中日汉字形声论》《论汉语》《诗经注释》《尚书注释》和《汉朝以前文献中的假借字》等,他对汉语音韵训诂的研究是不少中国学者所不及的,并深刻影响了对于中国音韵训诂的研究。20世纪著名的日本学者津田左右吉关于中国文化的研究著述甚丰,他认为中国文化是一种“人事本位文化”,其核心是“帝王文化”,其他认识上尽管有偏颇,但也有其独特性和深刻之处。这就是“他山之石”的意义和价值。当然,不可否认,汉学家对于中国文化的误读或歪曲也是常见的,诸如瑞典考古学家安特生(John Gunnar Andersson)于1921年10月对河南仰韶文化遗址发掘之后,便说中国彩陶制作技术源于西方,并在他的《甘肃考古记》和《黄土儿女》著作中反复强调他的这一错误观点。这一观点亦为“西方文化东移造成中国文化之说”提供了说辞。日本学者石田幹之助也推波助澜,闭门造车地推测出西方文化东渐的路线;甚至连我们的国学大师章太炎、刘师培也被“忽悠”得认可了“中国文化西来说”。^①美国现代汉学(中国学)的奠基人费正清对中国历史尤其近代史的研究独具风采,为美国人民认识中国搭建了一座桥梁;但他在研究上的所谓“冲击—回应”模式,却近乎荒谬,认为是西方给中国带来了文明,是西方的侵略拯救了中国。综上所述,对于汉学成果的研究,只有冷静、公正、客观、全面,才能在沙中淘得真金,拥抱“他山之石”。

在中国,汉学的接受与命运,诚实地说,在20世纪80年代初期之前,基本上是无视它的学术价值,更没人把它看做是中国文化的延伸。此外,由于民族心理上的历史“障碍”,我们还曾视汉学为洪水猛兽,甚至觉得它是仇视中国、侮辱中国的一个境外的文化“孽种”。这种“观点”,虽嫌偏颇,但也不是空穴来风。因为自19世纪“鸦片战争”前后,直至20世纪40年代,偌大的中国曾经惨遭蹂躏,整个历史写满了炮火压迫和宗教怀柔,其间也不乏为列强殖民政策服务的传教士、“旅行家”和“学者”深入中国腹地,以旅行、探险、考古之名而实行搜集社会情报、盗窃和骗取中国大批文

^① 《章太炎全集·〈诂学·序〉·〈种姓篇〉》,上海古籍出版社,1985年;刘师培《刘申叔先生遗书·〈思念祖国〉·〈华夏篇〉·〈国土原始论〉》。

物。

人类思想的飞翔,是受社会和历史禁锢的,山高水远的阻隔也使得人类互相寻找的岁月特别漫长。交流是人类文化选择的自然形态,汉学就发生在这种物质交流和文化交流之中。

公元前后,中国人被称为赛里斯(Seres),中国叫赛里加(Serice),这是陆路交往关于中国最初的叫法,时间较早;另一种叫法,把中国人称为秦尼(Sinai),中国叫秦(Sin),这是海路交往关于中国的叫法,时间较晚。由商人输往西方的中国丝绸绢绘是当时帝王贵族倾慕的奢侈珍品,Seres和Serice两字系由阿尔泰语所转化,是希腊罗马称谓中国绢绘的Serikon、Sericum两字简化而来。西方人当时称中国为“秦”(Sin),称中国人为“秦尼”(Sinai),则是源于秦朝。^①

人类在互相寻找的初级阶段,中国和西方试探性的商业交往还很原始,那时的人类,不同的国家、民族和族群处于相对落后和封闭的状态,人类各个角落的不同文化还处于相对不自觉或是相对蒙昧的历史时期。在人类最早的沟通中,中国人走在最前边。公元前139年,张骞奉汉武帝之命,越过葱岭,亲历大宛、康居、大月氏、大夏、乌孙、安息等地,直达地中海东岸,先后两次出使中亚各国,历时十多年,开创了古代和中世纪贯通欧亚非的陆路“丝绸之路”,为人类交往开创了先河,也为汉学的萌发洒下最初的雨露。

在文化史上,以孔孟儒家学说为核心的中国文化最先影响朝鲜半岛,然后才是日本和越南等周边国家。这些周边国家与中国的关系复杂,甚至被说成同种同文,因此可以说它们的文化与中国文化有着很深的“血缘”关系。公元522年,中国佛教渡海东传日本,从那时开始,中国典籍便大量传入日本,但这只是一种“输入”,只是日本创建自己文化的借鉴,并没有形成对于中国文化的深层研究。及至唐代,由于文化上承接了汉朝的开放潮流,那时与异质文化的交流相对更加频繁,商贸往来和文化沟通有了发展,西方和中国周边国家或地域的人士通过陆路和水路进入中国腹地,长安、洛阳、扬州、广州、泉州等城市,都是中外贸易和文化交汇的重要都会,尤其是前者,更是当时世界最大的商业文化之都;而后者,由于东南沿海经

^① 莫东寅《汉学发达史》,北平文化出版社,中华民国三十八年,第3页。

济崛起,人口增多,手工业发达,农田水利的改善,为海外贸易发展创造了条件,再由于唐代中期“安史之乱”切断了陆路“丝绸之路”的缘故,曾称为“鲤城”、“温陵”、“刺桐城”的泉州,便成为联结亚洲、欧洲和非洲的海上丝绸之路的“东方第一大港”,是那时以丝绸、金银、铜器、铁器、瓷器为主的国际贸易之都。通过频繁的往来和交流,外国人对中国文化的认识越来越多、越来越深,汉学也便在这种交流中不知不觉慢慢衍生。

但是,源远流长的汉学,人们习惯地认为其洪流和网络在西方,西方是汉学的形象代表。这一看法一是源自近代以来西方强势文化和中国人的崇洋心理,二是西方汉学的某些特征也确实有别于朝鲜半岛、日本和越南的汉学。其实,如果我们从世界汉学历史发展的角度看,日本、朝鲜半岛和越南的汉学要早于西方的汉学,比如日本在十四五世纪已经初步形成了汉学,而那时西方的传教士还没有进入中国。因此,对于汉学的研究,无论是西方还是东方(朝鲜半岛、日本和越南),我们都不能顾此失彼,要以同样的关注和努力探讨其历史。当然,汉学的历史藏在文献里,而隐性源头却在文献之外。

文化往往伴随经济流动,其交流也会在不自觉或无意识状态下发生。到了明代初年,郑和率舰队出使西洋,前后7次,历经28年,到过30多个国家,最远抵达非洲东岸和红海口,真正拓展了海上“丝绸之路”。

在公元八九世纪至十六七八世纪期间,关于中国,多见于西方商人、外交使节、旅行家、探险家、传教士、文化人所写的游记、日记、札记、通信、报告之中,这些文字包含着重要的汉学资源,因此有人把这些文献称为“旅游汉学”。这些人的东来源于文艺复兴,因为思潮的开放影响了欧洲人的思想和生活,他们或通商,或传教,或猎奇,但了解和研究中国文化却是一致的,于是汉学便在葡萄牙、西班牙、意大利、法国、荷兰、英国、德国、俄罗斯等主要的西方国家逐步发展起来。

这类游记和作较早的有约在公元851年成书的描述大唐帝国繁荣富强的阿拉伯佚名作者的《中国与印度游记》、吕布吕基斯的《远东游记》(1254)、意大利的雅各-德安克纳的《光明城》、贝尔西奥的《中华王国的风俗与法律》(1554)、《利玛窦中国札记》、亚历山大-德-罗德的《在中国的数次旅行》(1666)、南怀仁的《中国皇帝出游西鞑靼行记》(1684)、费尔南-门德斯-托平的《游记》、李明的《关于中国现状的新回忆录》(1696)

和《中华帝国全志》(《中国通志》)等,以及罗明坚、金尼阁、汤若望、卫匡国等名士的著作,还有大量名不见经传的传教士、商人、旅行家、探险家的各种记述,都成为日后汉学兴旺发达的必然因素。这类著作主要涉及中国的物质文明,较多描述、介绍中国的山川、城池、气候,以及生活起居、饮食、服饰、音乐、舞蹈,也涉及到一些中国的观念文化。这些“旅游汉学”著作中,影响最大的是《马可·波罗纪行》(《东方见闻录》)。马可·波罗(Marco Polo)于1275年随父亲和叔父来中国,觐见过元世祖忽必烈,1295年回国后出版了这本书,它以美丽的语言和无穷的魅力翔实地记述了中国元朝的财富、人口、政治、物产、文化、社会与生活,第一次向西方细腻地展示了“唯一的文明国家”——“神秘中国”——的方方面面。

这些包罗万象的文献,不仅记录了不同时代的中国,还以自己的文化视角开始了中西文化最初的碰撞。作为文献,这些游记、日记、札记、通信和报告,有赞美,有误读,也有批评,但因为其中包含大量中国物质文化及政治、经济、历史、地理、宗教、科举等多方面的文化记载,而成为汉学的重要组成部分,在学术史上有重要价值。

汉学的发生、发展与经济、政治、交通以及资讯分不开。有学者把汉学的历史分为“萌芽”、“初创”、“成熟”、“发展”、“繁荣”几个时期,也有的分为“游记汉学时期”、“传教士汉学时期”和“专业汉学时期”三个阶段。但汉学的真正形成是在明末兴起的“西学东渐”和“中学西传”的互动之中。

从16世纪到十八九世纪,在数以千计的散布在中国各地的传教士中,有不少人成为名载史册的汉学先驱,他们为汉学的发展做出了重大贡献。自1540年罗耀拉(S. Ignatius de Loyola)、圣方济各·沙勿略(Francisco Xavier)等人来华,开始了以意大利、西班牙传教士为主的第一时期的耶稣会的传教活动。接着,意大利的范礼安(Alexandre Valignani)、罗明坚(Michel Ruggieri)等著名传教士来华。1583年,即明朝万历十一年,罗明坚将利玛窦(Matteo Ricci)带到中国,从此,耶稣会士在中国的宗教活动无论是对于西方或是东方,都开始了一个新的历史时期。西班牙的胡安·冈萨雷斯·德·门多萨(Juan Gonzalez de Mendoza)的《中华大帝国史》于1588年问世,这部世界汉学史上的第一部汉学著作,名副其实地对中国的政治、历史、地理、文字、教育、科学、军事、矿产、物产、衣食住行、风俗习惯等做了百科全书式的介绍,具有相当的学术价值,以七种文字印行,风靡欧

洲。以利玛窦为核心的耶稣会士的历史意义在于他们开始了对中国文化的全面“开垦”，不仅著书立说，还把《大学》《中庸》《论语》《孟子》等中国文化经典译成西文，不仅开西学东渐之先河，也推动了中学西传，使中国文化对西方科学与哲学产生重要影响，因此这位思想家当仁不让地被视为西方汉学的鼻祖。与其先后到达中国的著名的传教士，都著书立说、传播中国文化，对推动西学东渐和中学西传做出了贡献。在世界汉学史上，除了以上提及的，还有许多汉学家的名字十分响亮，诸如曾德照、柏应理、卫匡国、殷铎泽、南怀仁、汤若望、龙华民、金尼阁、罗如望、熊三拔、李明、张诚、白晋、马若瑟、宋君荣、钱德明、翟理斯、安特生、雷慕沙、儒莲、德理文、安东尼·巴赞、蒙田、冯秉正、尼·雅·比丘林、巴拉第·卡法罗夫、瓦西里耶夫、沙畹、伯希和、马伯乐、葛兰言、斯文赫定、马礼逊、斯坦因、理雅各、翟里斯、李约瑟、韦利、霍克斯、卫礼贤、福兰阁、孔拉迪、高本汉、卫三畏、费正清、戴密微、石泰安、谢和耐、欧文等。他们和东方日本、朝鲜半岛的富有建树的汉学家以及当今散布在各国的汉学家，对中国文化的独特理解，铸造成汉学史上的思想学术之碑，开垦了汉学成长的沃土。

“西方的汉学是由法国人创立的。”但是，在欧洲全面研究中国文明的问题上，“法国的先驱是葡萄牙、西班牙和意大利”。^① 戴密微把以上三个国家誉为汉学的先锋，“他们于16世纪末叶，为法国的汉学家开辟了道路，而法国的汉学家稍后又在汉学中取代了他们”，真正建立起作为学术的汉学传统。就传统汉学而言，法国是汉学家最多的国家之一，有许多汉学界的学术巨擘，不断为汉学的崇高而添砖加瓦。

中外文化交流的结果不仅意味着中国文化“外化”的传播，也意味着异质文化对中国文化“内化”的接受。汉学家作为中外文化交流的桥梁和使者，在异质文化的交流中，也是人类和谐与进步的推动者。

汉学诞生在与异质文化碰撞、交流和相互浸淫之中。这个结果无异于一枚果子的成熟，只有“风调雨顺”才生长得好。和谐、宽容、理解与尊重，是异质文化彼此借鉴的保证。作为文化形态的汉学，其成长和生存离不开良好的国际语境。就中国而言，历史上凡是开放的时代，文化交流多，汉学就发展；反之，汉学就停滞，这似乎成为一种规律。

^① 戴密微《法国汉学研究史》，载耿昇译《法国当代中国学》，中国社会科学出版社，1998年。

作为学术公器的汉学,文化上有其自己的成长过程。汉学是发展的,这一植根于中国文化土壤,生存于异国他乡的文化,同样深受不同时代语境的极大影响。这里所说的语境,既包括中国的历史演变,也包括异国和世界的历史变化。就是说,不同的历史时期,不同的社会、政治、经济、文化背景,在很大程度上左右着汉学的发展方向和内容;换句话说,汉学的形成和发展,不仅受制于中国历史的更迭,也受制于他者社会的变化。这就是以历史悠久的中国文化为研究对象的汉学发展的基本轨迹。

汉学作为一种学术形态,总体上可以分为“传统汉学”和“现代汉学”。传统汉学以法国为中心,而现代汉学兴显于美国,20世纪中期以来,在西方其他国家葆有传统汉学的同时,现代汉学也很繁荣。随着中国与世界政治关系的变化,随着中国文化与世界文化交流的拓展,现代汉学有了显著的发展。

虽然20世纪的后50多年,中国文化与世界各国文化接触开始多了起来,但就整体而言,1949年后约有30多年是一个相对“闭关锁国”的时期。公正地讲,这道意识形态的“长城”也并非就是中国的政策,是那时期以美国为首的国家在政治、经济、军事、文化上对我国全面封锁的结果。这个时期的“汉学”涂满了政治色彩,以法国为代表的汉学较多地保持着传统汉学的学术精神,而美国的“中国学”却成了充满政治意识的现代汉学的代表。美国的“中国学”所关心的不是中国文化,更不是中国的传统文化,而是中国的政治、经济、军事、教育和社会生活各个层面的问题。这种政治特征,是那个时期美国汉学的基础,这一特征也影响了其他国家汉学的研究方向和内容。

由于中国与世界的隔离,由于西方与中国少有交流,因此汉学家不了解中国最新的文化进展(比如新的考古发现),致使汉学处于断炊或“无米之炊”的状态,没有中国文化的支持,西方汉学要想取得研究上的突破也很困难。陌生感和神秘感困扰着汉学家,这不仅是文化的尴尬,也是汉学家的难堪。

人类文化包含了物质文化和观念文化等。物质文化表现在衣食住行生活方面,是一种看得见摸得着又极易变化的“具象”文化,即如饮食、服饰、住房、音乐、舞蹈等;观念文化是一个民族的核心,表现在人的价值观、道德观、家庭观、宗教观等诸多方面,以及关于自由、平等、民主的理解,观

念文化是一个民族的思维经过高度抽象后形成的思想、观念和精神,它通过文化灵魂——哲学、文学、语言、宗教、历史等来表达。^① 观念文化,一俟进入外国汉学家的研究视野,他们的研究也就进入了对中国文化核心的深层研究。

汉学家从对中国物质文化到观念文化的研究,其领域越来越广越来越深。现在,汉学不仅包括对中国的哲学、文学、宗教、历史领域的研究,还包括社会学、政治学和自然科学。Sinology(汉学)和 Chinese Studies(中国学),它们已经发展到可以“异名共体”的地步。

时至今日,传统汉学和现代汉学这两种汉学形态不仅同时存在着、共荣着,而且还互相浸透着。

19世纪末至20世纪初,美国汉学悄然嬗变为中国学,并以自己独特的个性和极强的生命力出现在世人面前。美国汉学始自1830年东方学会(American Oriental Society)的建立,这个学会虽然代表了欧洲那种对东方学文学的兴趣,但这个学会“从一开始就有一种与众不同的使命感”——“为美国国家利益服务,为美国对东方的扩张政策服务”。^② 这个特点也与“美国海外传教工作理事会”向中国派出基督教传教士的宗旨相一致。可见,美国汉学一开始就和美国的国际战略和对华政策联系在一起。卫三畏(Samuel Wells Williams)1848年出版的百科全书式的《中国总论:中华帝国的地理、政府、教育、社会、生活、艺术、宗教及其居民观》就带有较为浓厚的社会科学特点,与欧洲具有人文科学特征的汉学颇有差异,但它依然属于 Sinology 的范畴。

美国从南北战争后的统一中走向强大,加入强国之列。八国联军对中国的侵略行径,是列强联合的第一次尝试。从那时起,承担着相当“政治”角色的传教士进入中国。真正美国式的“汉学”——中国学,就从那时开始,而奠基人和开拓者是之后的费正清(John King Fairbank)。作为美国首席中国问题专家的费正清,他的中国学研究不仅影响了美国,也对其他国家的汉学研究或中国学研究都有强烈的影响。

在西方,费正清的魅力在于,没有谁能像他那样以更清晰、更富于洞察

① 任继愈《汉学发展前景无限》,载《中华读书报》2001年9月19日。

② 侯且岸《费正清与中国学》,载李学勤主编《国际汉学漫步》(上),河北教育出版社,1997年。

力的笔触来表述中国。“在使美国人了解中国,了解中国的传统、中国纷扰不安的近代史,以及中国神秘莫测的现状等方面,谁的贡献也没有像他那样大。”费正清等一批知名的美国中国学家都参与过战时情报工作,在战后作为美国政府的智囊而直接为制定对华政策服务。费正清的研究虽然充满了实用和功利色彩,立场和观点也有偏见,但这并不妨碍他在历史上作为一个贡献巨大的汉学家和中国人民的朋友的光辉。美国学者从事研究的根本出发点是“使命感”、“学术个性”和“反唯理智论倾向”,“蔑视学问,更为强调实用性知识”,“更为明显同自己以外的社会,即政治家、实业家及其实践家始终保持紧密的联系”。^① 这就是美国中国学家的基本心态,他们讲究功利和实用,不理睬学术上的理智倾向,这与法国汉学家的学术心态、学术个性与学术传统几乎大相径庭。

传统汉学(Sinology)和现代汉学(Chinese Studies)的差异在于前者是以文献研究和古典研究为中心,它们包括哲学、宗教、历史、文学、语言等;而以美国为中心的现代汉学(中国学)则以现实为中心,以实用为原则,其兴趣根本不在那些负载着古典文化资源的“古典文献”,而重视正在演进、发展着的信息资源。但是,汉学发展到21世纪,其研究内容和方式已经出现了融通这两种形态的特点。这种状况既出现在欧洲的汉学世界,也出现在美国的中国学研究之中,可以说世界各国汉学家的研究中,都兼有以上两种汉学形态。

汉学(Sinology)对中国研究者来说,被尘封得太久,所以它的空白很多,浩如烟海的资源还有待于深入开掘。这种开掘,不仅可以收获汉学,还可以无意中发现被历史“放逐”和“遗失”在异国他乡的中国文化。编撰“列国汉学史书系”的目的和宗旨,不仅是为了梳理已有的汉学资源,在世界范围内追踪中国文化的外传历史状况、经验及影响,同时探究汉学的产生、成长、发展与繁荣,还要尽可能厘清这块“他山之石”对于中国文化的作用。当然,“列国汉学史书系”还期望对推动中国文化与世界文化的交流有所裨益。

“列国汉学史书系”作为一个文化工程,其撰写的难度非一般学术著作所能比拟。严绍璁教授谈到 Sinology 的研究者的学识素养时提出四个

① [美]赖肖尔《近代日本新观》,三联书店,1992年。

“必须”:一、必须具有本国的文化素养(尤其是相关的历史、哲学素养),二、必须具有特定对象国的文化素养(同样包括历史、哲学素养),三、必须具有关于文化史学的基本学理素养(特别是关于“文化本体”理论的修养),四、必须具有两种以上语文的素养(很好的中文素养和对象国的语文素养)。这几点确实都是汉学研究者必须具备的文化和语文素养,否则很难进入汉学研究的学术境界。

写作“列国汉学史”艰难,而出版可谓难上加难。1995年曾经“落实”的出版经费,因故而一风吹。人间的事好像天上的云地上的风,飘忽不定没有根,铁板钉钉是没有的,因为钉子可以用“权力”拔出来,一切承诺和协议,都可以化为乌有。虽然“列国汉学史书系”的生长不断受到寒风的袭击,但它终没有自毙于摇篮之中,冬天之后是春天,接着便是收获的季节。这套富有创意和价值的书系,将对中外文化交流和汉学的发展及其比较研究产生深远影响。说到这里,“书系”编辑委员会同仁和作者,要感谢学苑出版社所给予的支持,尤其要感谢社长兼总编孟白先生和不久前病逝的总编辑助理郭强副编审,由于他们慧眼识金才使这一书系得以面世。

有人认为“汉学史中国人写不了”,当然这是一个很奇怪的“立论”。日本人石田幹之助写了《欧人的中国研究》(1932),莫东寅写了《汉学发达史》(1949),接下来又有严绍璁的《日本中国学史》(1991),张国刚的《德国的汉学研究》(1994),张静河的《瑞典汉学史》(1995),何寅、许光华主编的《国外汉学史》(2002),刘正的《图说汉学史》(2005)和李庆的《日本汉学史》(2005)相继面世。在人类的文化长廊里,无论是中国还是外国,各种史书琳琅满目,这其中有外国人写中国的各类历史,也有中国人写外国的各类历史。历史,是往事,是记录,是选择,并有相对独立的评论和褒贬。但是,事实上任何一部历史都不是最后的历史,历史随着时光的流逝而演进,修史很难一步到位,它需要一代代学者“积跬步”才能“至千里”,只有“积土成山,积水成渊”,方能“风雨兴”、“蛟龙生”。学问之事非一夕之功,非得有前赴后继者敢于赴汤蹈火“流血牺牲”,才会达至光明顶峰。

开拓者也许会在某个时候将自己的真诚劳作化为欢乐,因为在以后的岁月里,定会有人踏着自己的肩膀或是踩着自己的鼻子和头顶攀上高峰,以鸟瞰美丽风光。21世纪是经济的大空间,对汉学来说也是一个“大空间”。但是,要探索这个“大空间”,需要有个和谐的“太空站”,需要大家联

袂共建;当然世界上需要多元文化和谐相处的历史语境,共同创造彼此接近、认识、理解、尊重、沟通、借鉴与融合的机会,这个机会,就是汉学研究发展的机会。

时间在行走,历史在行走。人类创造过历史,书写过历史,但是没有最后的历史。汉学有历史,而且还正在创造新的历史,汉学及其研究将以自己的品格和个性在人类文化的世界里放出异彩。

阎纯德

2006年12月5日于北京半亩春

前言

阎纯德先生和吴志良先生主编《列国汉学史》，致力于在广宽的世界文化背景中展现各国研究者关于对中国文化的言说，这在我国人文学术史上还没有学者做过这样的工作，为相关层面的学者和读者所心仪和敬佩。承蒙两位先生的好意，嘱咐我将18年前即1991年撰写的《日本中国学史》（当时为季羨林、周一良和庞朴三位先生主编的《东方文化研究丛书》之一种）付梓再版。

近50年来我在学界先辈诸先生的教导与鼓励中走向国际“中国学”特别是日本“中国学”的研究领域^①，于是有《日本中国学史》的刊出，此书得到不少的肯定，也进入过奖项。日本国立京都大学名誉教授、国立京都博物馆馆长兴膳宏先生曾在香港的讲演中回答听众“关于想要了解日本人对中国文化的研 究应该读什么书”时曾经说“我觉得还是北京大学严绍璁先生的《日本中国学史》比较好。”此书现在不见于市，我常见需要的读者在图书馆整本复印，装订成册。对自己的劳作具有的些微的社会价值，感动莫名。但此书毕竟是近20年前的著作了。在我起步的时候，人文学界在“汉学”和“中国学”研究层面上还只是极少数人的思考，关于这一学术的基本资料与学理阐述还比较朦胧，《日本中国学史》是那个时期的成果，现在读来，自己觉得有必要做修正和补充。在阎纯德先生与吴志良先生的好意鼓舞下，依据我现时对“汉学”与“中国学”学理的理解与把握，对全书内在阐述逻辑做了调整，对阐述对象做了增删，期望能在日本中国学“学术图谱”的展现中表述我自己对这一学术的研究心得，定名为《日本中国学史稿》。

^① 50年来我在北京大学受到先辈先生的教导，诸多经历感人终身，如魏建功、杨晦、邓广铭、任继愈、阴法鲁诸先生引领与督促我建立中国文化研究的国际视野，走入国际“汉学”与“中国学”研究领域。有兴趣的读者可以阅读我的回忆文章《未名湖畔的情》（载《青春的北大》，北大出版社，1998年）、《日藏汉籍善本书录自序》（中华书局，2007年，第一卷）、《我的老师们》（载《寻找北大》，长安出版社，2008年）。

本书定名为“中国学”而不称“汉学”，是基于我本人对“国际中国文化研究”这一学术的一种学理性的理解。

本学科从20世纪70年代“复兴”以来，成果丰厚，但是学术界在汉语文化中如何定义这一学科，在范畴与概念的表述上，很不一致。上世纪70年代后期，中国社会科学院出版的我国第一种关于这一学科研究的刊物称为《外国研究中国》，孙越生先生主编《国外研究中国丛书》系列，名称非常直白。我个人参与其间，主张采用“中国学”。1980年我出版的《日本中国学家》和1991年出版的《日本中国学史》都使用了“中国学”的概念。继后，上海华东师大出版《海外中国学评论》，朱正惠先生、王晓平先生诸位在他们的著作和表述中也采用“中国学”的范畴，中国社科院何培忠先生主编《当代国外中国学研究》，我国国家图书馆的相关机构称为“海外中国学研究文献中心”等等都表明，我国学界相当一部分学者，把这一学术定义为“中国学”。但是，目前我国大学中凡是涉及这一学术研究的机构，几乎都以“汉学”命名，相应的学术会议与新闻媒体也几乎都采用“汉学”的名称，学术界关于这一学科研究的重要的刊物，也称“汉学”，例如：《世界汉学》《国际汉学》和《汉学研究》等。

学术概念表述的差异，意味着我们对这一学科本质的理解与把握还存在着相当大的分歧，而这样的分歧，事实上又表现出我们的研究在学术史的层次上还存在不少争议和不够清晰的层面，从而在与国际学术界的对话中，事实上也还存在着不同学术概念的差异、混乱和讹误。

学术概念的建立与研究内核的确认，来源于学术史事实本身。这是一个庞大的课题，不可能在这里表述我的完整的理解。但我希望必须说明的是，学术史上关于“国际中国文化研究”所表述的学术内涵，是具有历史进程的时间性特征的，由此而决定了研究的内含的价值观念具有不同的趋向性，以及研究内容的能动的增容性特征。“国际中国文化研究”在世界不同国家与在同一国家的不同历史阶段中，其存在与表现的状态并不是恒定的、并不是凝固的，它是处在能动的多形态的变异之中的。确立这一学术的研究概念与范畴，应该充分意识到这种能动性所表现的价值内涵。

例如，欧洲主要国家和亚洲的日本、朝鲜与越南，在近代文明建立之前，他们意念中的“中国文化”就是“华夏”以“儒学”为核心的“汉文化”，这是他们研究中国文化的基本的，甚至是唯一的对象内容。在一个相当长

的时间中,例如在 18 世纪欧洲思想革命时代之前与革命中的欧洲学界,包括传教士们,以及在 19 世纪中期之前的日本学界、他们对中国“汉文化”研究所呈现的最经典的特征,就是研究的主流话语不仅把“汉文化”作为“客体”研究对象,而且不管是有意识的,还是无意识的,他们还把以“汉文化”为代表的中国文化作为“主体”意识形态的相关材料而变异到自己的“主体”之中。我以为,具有这样的基本文化特征的国际中国文化研究,可以界定为“汉学”,对它们的研究当然就称为“汉学研究”了。

一般说来,在 18 世纪的欧洲,随着启蒙运动的推进,欧洲汉学中把对中国文化的研究从构筑自我意识形态的材料中“剥离”,这一趋势愈益明显。从孟德斯鸠(Montesquieu, Charles Louis de Socondat)、卢梭(Jean Jacques Rousseau)到亚当·斯密(Adam Smith)和德国古典哲学家们,可以说一直到卡尔·马克思^①,对这些研究家而言,以“汉民族文化”为代表的“中国文化”它只是或主要是作为世界文化的一个类型而存在,即只是作为研究的“客体”而存在,在近代文化的“国别文化”研究中,同时并存的还有像“印度学”、“埃及学”乃至“日本学”等。研究者并不把自己的研究对象作为意识形态的材料吸收,而是在学理上作为认识与理解世界文化的一种学术,并进而利用这样的学术来构建自己本身学术的文化话语。与此同时,由于“大航海时代”的推进、“文化人类学”的萌生与发展,以及“欧洲殖民主义”的扩张,欧洲对中国的认识和研究的内容开始从单一的“汉族”与“汉文化”扩展为多元状态,在多种“探险”、“考古”与“殖民”的推动下,在对“中国”的研究中出现了例如对“蒙古”、“满洲”、“藏族”的研究等等,这一研究价值取向的转移与研究内容的增容性多元化趋势日益显著地发端起来。日本在 19 世纪中后期也开始呈现出这样的趋势。

面对国际中国文化研究状态这种近代性变异,我以为继续使用“汉学”的范畴显然已经不能容纳这样的学术内涵,并且会产生而且事实上也已经产生了学术的以及超越学术的误解与歧义。例如,日本东洋文库的“研究”系统中,长期把“朝鲜研究”、“满洲研究”和“蒙古研究”归为“东北

^① 马克思说:“一个人口几乎占人类三分之一的幅员广大的帝国,不顾时势,仍然安于现状,由于被强力排斥于世界联系的体系,之外而孤立无依,因此竭力以天朝尽善尽美的幻想来欺骗自己,这样一个帝国终于要在这样一场殊死的决斗中死去。”(《马克思恩格斯选集》第 2 卷,人民出版社,1972 年,第 26 页。)

亚研究”，把“西藏研究”归为“中亚伊斯兰研究”系统。这种混乱与荒谬的学术设定，当然是一种内含有意识形态的“学术政治化”的运作，这种“运作”之所以成为可能而学界长期对此不置一词，其中是与我们在“国际中国（文化）研究”中缺失对其核心价值的认知与失落对其研究客体对象的界定相关联的^①。

在这样的学术状态下，我以为面对世界近代化文化网络对我国作为多民族国家的文化展开的研究，使用“中国学”的概念与范畴应该说是很合适的而且是必要的。我们应该确立“中国学”的概念与范畴，把它作为世界近代文化中“对中国文化研究”的核心与统摄。“汉学”是它的历史承传，作为“研究”当然可以与“中国学”并存，但作为研究的客体与“中国学”是不尽相同的，而诸如现在进行的“蒙古学”、“满洲学”、“西藏学”（“藏学”）、“西域学”、“西夏学”乃至“渤海学”等，都是它的“分支层面”即“中国学”的“二级学科”。本书遵循我自己这样的学理意识，把19世纪后期以前日本对中国文化的研究作为“汉学研究”，它们是近代日本中国学的前导，以后者否定前者的辩证关系相互连接。本书把日本近代以来对中国文化的研究归为“中国学”研究，构成本书探讨的主体，其中把日益发达的日本对“满洲研究”安置于“中国学”的总摄之下。

近20年来“国际中国文化研究”逐步汇成学术潮流，我自己愈益意识到作为从事这一学术的研究者，在两个基本层面上应该培养自觉的学术意识。

一个层面是中国研究者究竟应该怎样为“国际中国学”学术价值定位。我国学界常常喜欢使用“它山之石，可以攻玉”来评价“国际中国学”的学术价值。从认识论的一般的意义上说，是一个很形象的比喻。但是，依据我个人粗浅的理解，把“国际中国学”定位为一种“学术性的工具”，这在事实上可能对“国际中国学”作为一门具有世界性意义的“学术的本体”，即对它的真正的“学术内涵”忽视了或失却了更有效的和更深刻的理解与相应的把握，由此，我们的研究者对这一学术的阐释和表述，有时就难免显得薄弱、片面，甚至出现虚拟的幻影。

^① 关于日本东洋文库“中国学”中分割我国多民族文化的荒谬状态，本书著者在1979年发表的《日本研究中国的学术机构（一）》（载中国社会科学院情报所编辑《外国研究中国》（第二辑，中国社会科学出版社，1979年）中已经揭示了此种状态。30年来未见有任何人士就如此分割“中国学”的状态表述过任何评论，相反，国内学界有些先生还致力于建立“独立”的“满洲学”、“蒙古学”等，令人不可思议。

当我们把“中国学”作为“它山之石”的“工具论”时候,我们在学术观念上一般把它作为是“中国学术研究”在域外的延伸。但这仅仅是我们在一个层面上表述了它的价值,如果仅仅只是这样的认识,那我们就多少忽略了对“中国学”作为一门“跨文化”学科的“文化语境”的把握,因而也就对这一学术无论是作为“学派”群体,还是作为“学者”个人,在种种学术阐述背后支持这些学术观念的“文化语境”未能有足够的认知,也就未能进行相应的、恰当的研讨和评价。就“日本中国学”研究而言,大多数的研讨,对他们学术表述的内涵缺失了隐秘的精神特征的解析。

“日本中国学”它首先是“日本近代文化”构成中的一个层面,是日本在近代国民国家形成和发展中构筑起的“国民文化”的一种表述形态,它首先是“日本文化”的一个类型。

比如,在我们习惯上称之为传统的“东京学派”的内部,事实上存在着对“中国文化”很不相同的阐述表现,而我们尚未有对它们的差异性的真正的本质进行思想史的研讨。

从19世纪80年代一直到战后,从第一代主持东京大学“中国哲学讲座”的井上哲次郎(Inoue Tetsujirou)开始,大约20年或25年相传一代,经过服部宇之吉(Ha tori Unoskichi)、到宇野哲人(Unos Tetsuto)等,构成了“日本中国学”中关于儒学阐述的最具有社会影响的体系。

19世纪90年初期,井上哲次郎最先把儒学所主张的“孝悌忠信”阐释为极具现代性价值的“爱国主义”,从而使明治天皇颁发的《教育敕语》能够获得最广泛的“受众面”。20世纪20年代到40年代,服部宇之吉创导“儒学原教旨主义”,即主张对儒学应该“在新时代注入新的生命”,“将对儒学(各派)的崇敬转向对孔子的崇敬”,从而树立“以伦理为核心的孔子教在新时代的权威”并强调“孔子的真精神只存在于日本”。到20世纪50年代宇野哲人则又重点阐发“孔子教”的核心便在于“确立‘大义名分’的权威主义”。

他们用70年的时间构建了“日本中国学”中对儒学阐述的主流话语。我们如果从20世纪“国际中国学”对“儒学”的研究考察,“日本中国学”中这一学派,强调开启“儒学”在“新时代的新价值”,他们的一系列阐述或许可以看作是世界范围内“新儒学”的先驱。

但几乎在相同的历史时期中,“东京学派”内也形成了以白鸟库吉(Shiratori Kurakichi)、津田左右吉(Tsuda Soukichi)等为首的对以“儒学”为

核心的中国古史与古文化的强烈的“批判主义”潮流。先期有白鸟库吉等人高举“尧、舜、禹三代抹煞论”，扩展为对中国上古文献的全面的怀疑，继而有津田左右吉以《周易》《论语》《左传》《老子》四部巨著的研究，评价中国古代文化是一种“把‘帝王’放置于崇拜中心的人事文化”、是一种“物质性欲求的文化”、是一种“权力阶级的文化，也是保护权力阶级权威的文化”、是一种“尚古主义的文化”。从而把数千年来作为东亚文明的主体，特别是在两千年间滋养了日本文明的中华文化一笔勾销。

我们的研究者在运用这些学术资源的时候，往往只选取了其中一些片段性的结论，作出这样和那样的评述，似乎没有注意到造成他们对于中国文化这样和那样表述的基本的“文化语境”，即他们是为适应日本近代国家的“国民精神”建设的需要而提供了一种学术性产品。他们对于中国文化的阐述，与中国文化本体的“本源性”意义并不相处在同一层面中，他们只是依据他们的需要来理解和阐发中国文化。或许甚至可以翻过来说，中国文化在相应性的层面中只是他们阐发在自己生存的“文化语境”中形成的某种潜在性意识的学术性材料。这些潜在性的意识，才是“日本中国学”内蕴的基本价值观念。两种看似对立的观念，都具有极为深刻的同时代“日本文化语境”的本质特征。

依据我个人的认识，所有这些迷离不清的与“中国文化”相关联的现象，都必须与日本社会总体的“文化语境”相连接给予理解和阐述。“日本中国学”中的“新儒学”，一般而言，是以特定的“亚细亚主义”为其发生的“文化语境”的；而作为“新儒学”对立面的激进批判主义，一般而言，又是以特定的“脱亚入欧论”为其“文化语境”的。无论是“亚细亚主义”还是“脱亚入欧论”，130余年来一直到现在，它们是构成日本近代社会主流话语的最基本的意识形态层面。两个几乎完全对立的“中国学”学派，在总体上却出于同一“文化语境”的两个侧翼，这或许是意想不到的。由此而得出的必然的结论是，一个具备“研究资质”的研究者，他在具备本国文化素养的同时，必须也是一个对象国文化的研究者。不具备这样的素质，纯粹的所谓“国学家”其实是做不成这门学问的。

另一个层面是，我们审视和接纳“日本中国学”的学术成果的过程中，我们应该把“日本”对中国文化研究，放置在相关的世界性文化视野中考察。

世界近代进程的一个显著特征，便是“文化的世界性网络”的形成，国际中国文化研究本身就是一门世界性的学科，那么，我们只有在逐步把握

各国中国学之间的相互的精神渗透的过程中,才能更加准确与清晰地把握对象国“中国学”的本质特征,“日本中国学”毫不例外,也许我们只有在理解它与世界文化的关系中才能更加确切地把握这一份资源的价值。

19世纪中期之前的“日本汉学”时代,学者们的治学之道,几乎完全依靠从中国传入的文献,他们伏案读书,皓首穷经,偶有所得,则撰写成篇。他们之中几乎没有人到过中国,更遑论其他。其视野所及就是以中国文献所提供的“文化框架”,再融入以“神道”为核心的本土文化,依凭个人的积累与智慧,自成一家之说。

“日本中国学”作为日本近代研究“世界文化”的一部分,从这个学科形成的时候开始,它的主要的、重要的学者相应地都逐步养成了把自己对“中国文化”的认知和研究与“世界”构成融通的状态。

“日本中国学”体系中某些主要观念与方法论的形成,不仅取决于日本本土文化语境,而且也是他们接受欧美文化,特别是欧洲文化而变异的结果。

例如,我们体察到一个可以思考的线索,“日本中国学”中“新儒家学派”的主要学者,几乎都在德国学习和研究过,他们几乎都热衷于德国俾斯麦(Otto Furst Von Bismarck Schenhausen)、斯坦因(Lorenz Stein)、盖乃斯德(Heinrich Rudolf Hat-mann Friedrich Geneist)等的“普鲁士国家集权主义学说”^①。而白鸟库吉的“尧、舜、禹抹煞论”则与他接受法国哲学家皮埃尔·拉菲特(Pierre Laffitte)关于“人类文化进程三阶段”的理论密切相关。

皮埃尔·拉菲特是法国实证主义哲学家,孔德指定的他的“实证主义”学派第一继承人,他认为,人类起始的文化是“物神偶像崇拜(fetishism)”文化,其特点是创造偶像。由此进化到“神学理论(theologism)阶

① 著者在关于日本近代国家主义思潮的研讨中逐渐意识到除了基于本国的“文化语境”外,它与德国社会思潮中的普鲁士国家极权主义具有相当的联系。例如在被放置于日本靖国神社中的由远东军事法庭判决的14名甲级战犯的“亡灵神牌”中,东条英机(日本内阁总理、陆军大臣、参谋总长。1948年11月12日被执行绞刑)1915年日本陆军大学毕业,出任日本驻德国使馆武官。梅津美治郎(日本大本营统帅部参谋总长。1949年1月8日在东京监狱死于癌症)1910年毕业于日本陆军大学,出任驻德国大使馆武官,归国后任参谋本部德国班班长。白鸟敏夫(大政翼会总务。1949年4月在东京狱中)1913年东京帝国大学法学部毕业,进入外务省,出任日本驻德国大使馆任书记官。木村兵太郎(缅甸派遣军总司令。1948年11月23日被执行死刑)1914年日本陆军大学毕业,出任驻德国大使馆武官。东乡茂德(日本外务大臣。1950年死于监狱)1912年东京帝国大学德文专业毕业,进入外务省,出任驻德国大使馆参事官,后任驻德国大使,最后为外务大臣。35%以上的甲级战犯皆出任过驻德国的武官、驻德使馆书记官与驻德大使等职务,熟悉德国国家主义的历史与基本内涵。

段”，这一时期的文化便是社会开始具备“抽象性的观念”。文明社会的文化则是“实证主义（Pestivism）”文化，人类能使外界的经验与内心的经验达到统合一致，出现高度和谐。

白鸟库吉从拉菲特这样的文化史观中，获得了他批判儒学的近代性话语。他把中国古史和儒学定位为人类文化的第一阶段，即“物神偶像崇拜”阶段。他认为，“尧、舜、禹崇拜”所表现出来的偶像性的观察是显著发达的，“尧、舜、禹崇拜”缺乏有价值的抽象的理论，这是文化蒙昧的必然结果。

白鸟库吉的中国古史观具有特定时代的近代文化所具有的批判性。这种批判性，使白鸟库吉事实上重新审视了传统的“儒学的史学”的观念，试图重新看待中国历史和评价中国文化。但是，“白鸟史学”从一开始就以“日本国粹主义的精神状态”表现出对中国文化的冷漠和蔑视，从而夸张中国文化的滞后性。这一观念又从法国皮埃尔·拉菲特的社会学理论中获得了表述的话语逻辑，构成“白鸟库吉的中国文化观”，并被遗传而成为日本“东洋史学”的一支强有力的学派，并在相当的层面上影响“日本中国学”对中国文化的表述。由此我们或许可以更加接近本相地把握“白鸟中国文化批判观念”的理论本质，并可以明显地区别它与我国“五四新文化的批判精神”在价值内涵中的本质性差异。

我相信在国际中国学研究中，把握各国研究的世界性文化联络，不仅对研究日本中国学具有意义，而且在总体的国际中国文化研究中也必然具有积极的价值意义。关于这一层面的思考，意会到对“中国学”的研究，涉及研究者广泛的知识结构，他必须具备以原典为基础的文化大视野，缺失了这样的教养，常常会陷于“虚影”而失去了对“实体”的感知，造成阐述的表面化。

半个世纪以来，我对“中国学”学理与方法的认知与感悟，是一个漫长的学术观念“思想改造”的过程，也是补充自己学识缺陷的过程。尽管如此，《日本中国史稿》在表达自己的认识方面仍然是不充裕的。当年引领我登堂入室的诸位先辈，都已乘鹤西去，每当想起他们，愧疚之情萦绕于心而不能释怀。在阎纯德、吴志良二位先生的坚持、鼓励与耐心的等待中，本书得以贡献予读者诸君，敬祈共勉。

目 录

前 言	(1)
-----------	-----

第一编 日本传统汉学的研讨

第一章 日本传统汉学的奠基时期	(3)
-----------------------	-----

第一节 中国古典儒学的东传	(4)
---------------------	-----

一、中国古典儒学的传入	(4)
-------------------	-----

二、早期儒学的扩散	(7)
-----------------	-----

三、古典儒学的式微	(9)
-----------------	-----

第二节 日本古代文化中的道家思想	(10)
------------------------	------

一、中日古文化中的“神道观”	(10)
----------------------	------

二、“天皇”的定格与道家文化	(12)
----------------------	------

三、皇室“三神器”与“祝紫为上”	(15)
------------------------	------

四、10 世纪时代日本宫廷的“咒文”	(16)
--------------------------	------

五、日本奈良平安时代文学中的道家思想	(17)
--------------------------	------

第三节 中国的阴阳学说与日本的上古文化	(20)
---------------------------	------

一、《易》的东传	(20)
----------------	------

二、日本古代政治中的阴阳道学说	(21)
-----------------------	------

三、日本传统民俗中的阴阳道	(26)
---------------------	------

第四节 空海和尚与《文镜秘府论》	(30)
------------------------	------

一、空海和尚(弘法大师)的汉学与佛学的经历	(31)
-----------------------------	------

二、《文镜秘府论》概说	(32)
-------------------	------

第二章 日本传统汉学的准备时期	(34)
-----------------------	------

第一节 中日禅僧的交往与宋学传入日本	(34)
--------------------------	------

一、入宋僧俊芿	(36)
---------------	------

二、入宋僧圆尔辨圆	(37)
三、赴日僧兰溪道隆	(38)
第二节 五山文化的范畴	(40)
一、禅宗“五山”的确立	(40)
二、五山汉文学	(43)
三、五山僧侣“儒佛互补”的理念	(48)
第三节 传统汉学的成长	(54)
一、宫廷与世俗的宋学讲筵	(54)
二、宋学著作的“和点”与“和训”	(56)
三、宋学研究著作的形成	(58)
第三章 传统汉学的形成时期	(61)
第一节 林罗山与朱子学派	(62)
一、藤原惺窝——朱子学的篙矢	(62)
二、林罗山及其学术的基本特征	(65)
第二节 中江藤树与阳明学派	(72)
一、了庵桂悟与王阳明的会见	(72)
二、中江藤树与阳明学的基本特征	(73)
三、大盐平八郎及其领导的民众起义	(75)
第三节 伊藤仁斋与古义学派	(80)
一、山鹿素行与古学派的滥觞	(81)
二、伊藤仁斋与古义学学派特征	(83)
第四节 荻生徂徕与古文辞学学派	(87)
一、荻生徂徕与“古文辞学”的内涵	(87)
二、清代学者对荻生徂徕著作的评价	(91)

第二编 日本中国学发生的“文化语境”与 成型形态研讨

第四章 日本中国学发生的文化语境(一)	(97)
第一节 日本近代文化运动的发生	(98)
一、明治维新肇始中传统汉学观念的意义	(98)
二、日本近代文化运动的基本形态	(101)

三、近代化观念的社会文导入	(105)
第二节 维新派学者对传统汉学的批判	(107)
一、西周的功利主义价值现	(108)
二、津田真道的实学论	(110)
三、中江兆民的文化创新说	(111)
四、福泽渝吉的文明史观	(113)
五、“脱亚论”的形成与“一元论中国观”的破产	(115)
第三节 维新的多极目标与日本儒学的复苏	(119)
一、维新中的多极目标	(120)
二、《教学大旨》的颁发与维新学者的转向	(120)
三、日本儒学与国粹主义的合流	(124)
四、明治儒学的复苏	(128)
第五章 日本中国学发生的文化语境(二)	(135)
第一节 欧洲人文学术与日本中国学创始者们的关联	(135)
第二节 欧洲中国观的萌发与人文主义色彩	(137)
一、乔安·巴罗劳斯的《第三十年史》	(138)
二、朱安·门多萨的《中华大帝国史》	(140)
第二节 17-18 世纪欧洲基督教文明观与中国本土文化的 冲突及其自身的嬗变	(142)
一、马坦奥·里奇神父——欧洲中国学之父	(142)
二、基督教神学世界观在中国所面临的挑战	(144)
三、在华传教士中国观的变异——理性萌芽的产生	(146)
第四节 欧洲中国观中的理性主义与它的二律背反	(148)
一、欧洲中国观中理性主义产生的文化语境	(149)
二、欧洲中国观中理性主义的先驱笛卡尔与培尔	(150)
三、莱布尼茨与沃尔夫的中国观——德国启蒙主义的 理性要求	(151)
四、伏尔泰对中国文化的激情——法国启蒙主义的 理性要求	(154)
五、理性主义中国观的二律背反	(160)
第五节 欧洲中国观的近代主义与它向西方中心主义的 蜕变	(161)

一、孟德斯鸠对中华文明的质疑	(161)
二、卢梭的“中国文明否定论”	(165)
三、亚当·斯密的“中国发展停滞论”	(166)
四、德国古典哲学家的中国观——由近代主义向 西方中心主义的桥梁	(168)
五、近代主义中国观向西方中心主义中国观蜕变的 实质	(171)
第六章 日本中国学发生的文化语境(三)	(173)
第一节 中国甲骨文字的发现与近代日本中国学的形成	(173)
一、内藤湖南——世界上第一个亲见甲骨文的 外国文人	(174)
二、甲骨文字传入日本与林泰辅的研究	(175)
三、罗振玉、王国维的东渡与在日本的甲骨文字研究	(181)
四、王国维古史研究“二重证据法”与对日本中国学家的 启示	(183)
第二节 中国敦煌文物的发现与近代日本中国学的形成	(184)
一、日本中国学界最早获知的敦煌信息	(185)
二、日本早期“敦煌学”的形成	(188)
三、日本“敦煌学”与原典解释学派	(191)
第七章 日本中国学的形成(一)	(193)
第一节 西田哲学体系与日本传统汉学的终结	(193)
一、西田几多郎的哲学体系	(193)
二、“西田哲学”对“传统汉学”的意义	(195)
第二节 “中国哲学研究”学科的发生	(197)
第三节 早期的“官学体制学派”及井上哲次郎的学术	(200)
一、井上哲次郎与《教育敕语衍义》	(201)
二、井上哲次郎的国民道德论——忠孝一致的 综合家族制	(204)
三、“东亚学术会”的《趣意书》	(205)
第四节 “私学体系学派”的先驱者和奠基者的学术	(207)
一、松本文三郎与《支那哲学史》	(207)

二、远藤隆吉及其学术	(208)
第八章 日本中国学的形成(二)	(212)
第一节 德国冯·兰克学派与日本中国史研究的形成	(212)
一、兰克学派概说	(212)
二、坪井九马三的《史学研究法》	(213)
三、“史学会”的建立与东京帝国大学的“中国史”课程 ..	(215)
第二节 东洋史学的范畴与形成	(216)
一、日本学界的“东洋”概念与“东洋史学”范畴	(216)
二、那珂通世等人的“东洋史观”	(218)
三、“东洋史学”的形成	(220)
第九章 日本中国学的形成(三)	(222)
第一节 坪内逍遥的《小说神髓》与文学观念的更新	(223)
一、高田半峰对中国文论的批评	(223)
二、坪内逍遥与《小说神髓》	(226)
第二节 法国葛兰言的《中国古代的祭礼与歌谣》	(229)
第三节 “中国文学”近代性研究的起步	(233)
一、文学发展史概念的形成	(233)
二、藤田丰八等五学者的《支那文学大纲》	(235)
三、把小说戏曲从“玩赏主义”提升为学术研究	(238)
四、盐谷温与《支那文学概论讲话》	(243)

第三编 20 世纪上半叶日本中国学学派研讨

第十章 日本中国经典研究学术流派(一)	(251)
第一节 日本中国学学术中的“实证主义学派”范畴界定	(252)
第二节 狩野直喜与“狩野体系”	(254)
一、“狩野体系”概叙	(254)
二、中国思想史研究——中国古典学\古典学研究的 历史	(256)
三、中国通俗文学研究——提出“敦煌残纸(变文)此对 后世小说之影响关系殊甚。”	(257)
第三节 内藤湖南与“内藤史学”	(262)

一、内藤假说——中国史三分法	(264)
二、中国文化中心移动说	(268)
三、中国史史料的搜集与整理	(271)
第四节 “支那学社”与“支那学社”的学者们?	(274)
一、支那学社	(275)
二、小岛祐马和他的中国思想史研究	(276)
三、武内义雄和他的中国思想史研究	(280)
四、青木正儿与他的中国文学研究	(282)
第十一章 日本中国学经典研究的学术流派(二)	(288)
第一节 白鸟库吉史学与“尧舜禹抹煞论”	(288)
一、“尧舜禹抹煞论”的提出	(289)
二、白鸟库吉的学术	(290)
三、白鸟库吉批判主义史观的文化语境	(293)
第二节 津田左右吉的中国传统文化否定观	(297)
一、津田左右吉对日本“神代史”的批判及“对皇室不敬罪”	(298)
二、津田左右吉的中国文化批判主义	(299)
第十二章 日本中国学经典研究学术流派(三)	(305)
第一节 日本中国学中的“新儒学”界定	(305)
第二节 服部宇之吉的“孔教”观和“天命说”	(307)
一、服部宇之吉“儒学阐述”的基本视角	(307)
二、服部宇之吉的“孔教”主张	(309)
三、“孔教”的核心在于“天命说”	(311)
四、超越中国学研究的荣光	(313)
第三节 宇野哲人的中国古典哲学体系	(313)
第四节 “斯文会”及其儒学治国的宗旨	(316)
第五节 新儒家学派社会作用辨析	(317)
第十三章 日本中国学中非主流学派的古典研究	(321)
第一节 秋泽修二的中国哲学史研究	(321)
第二节 山路爱山的孔子研究与批判主义倾向	(325)
第三节 河上肇的中国古诗研究	(328)

第十四章 日本中国学的当代文化研究	(336)
第一节 日本最初的鲁迅评论与自由主义学者的鲁迅观	(337)
一、青木正儿论鲁迅——世界上最早的鲁迅评论	(337)
二、本间久雄和辛岛骁论鲁迅——新兴中国的 代表人物	(339)
三、新居格论鲁迅——鲁迅是比文学家更宽阔的 思想家	(340)
第二节 东洋虚无主义学者谈鲁迅	(343)
一、清水安三的《周氏三人》及其他	(343)
二、小田岳夫的《鲁迅传》	(345)
第三节 马克思主义的鲁迅观	(349)
一、鲁迅文学的最初的日译与丸山昏迷的鲁迅观	(349)
二、山上正义论鲁迅——马克思主义鲁迅观的代表	(352)
三、林房雄的转向与马克思主义者对他的批判——围绕着 对鲁迅的认识	(356)
第四节 理想主义与自然主义的鲁迅观	(358)
一、长与善郎论鲁迅——新理想主义对鲁迅的追求	(358)
二、正宗白鸟论鲁迅——自然主义对鲁迅价值的判断	(361)
第五节 文学主义的鲁迅研究与“竹内鲁迅”	(363)
一、竹内好与“中国文学研究会”	(363)
二、“竹内鲁迅”形成的背景	(364)
三、“竹内鲁迅”的体系及其价值	(365)
四、鲁迅思想对日本的意义	(370)

第四编 日本中国学发展中“变异”状态研讨

第十五章 日本中国学的变异(一)	(373)
第一节 “大陆政策”促使中国学变异的基本力量	(373)
第二节 19 世纪日本的“国权论”	(376)
一、佐藤信渊及其《宇内混同秘策》	(376)
二、吉田松阴及其《幽囚录》	(378)
三、“国权论”与传统的“大和魂”	(379)

第三节	“兴亚轮”的形成与亚细亚主义的本质	(380)
一、樽井藤吉的“大东合邦论”与兴亚论	(380)	
二、冈仓天心的“亚细亚一体化”	(385)	
三、日本浪人的“亚细亚主义”	(387)	
第四节	日本大东亚中国观的确立	(387)
一、法西斯主义的政治本质与日本的法西斯主义结社 ...	(388)	
二、法西斯主义思想魔王北一辉及其		
《日本改造法案大纲》	(390)	
三、大东亚论客大川周明的中国观本质	(394)	
第十六章	日本中国学的变异(二)	(398)
第一节	东亚同文会与东亚同文书院	(398)
第二节	日本外务省“对支文化事业部”与	
“东方文化事业总委员会”	(404)	
一、“对支文化事业特别会计法”与“对支文化事业部” ...	(404)	
二、“对支文化事业调查会”与“东方文化事业总委员会”		
.....	(406)	
第三节	东亚研究所和中国研究	(409)
第四节	学术研究的蜕变	(411)
一、法西斯主义中国学者的对华文化“方策”	(412)	
二、“东洋史学”向“大东亚史”的滑坡	(415)	
第五节	“满洲学”——“变异”的中国学一个特殊课题	(423)
一、20 世纪前日本对“满洲”研究的回顾	(423)	
二、日本国权论者的“满洲观念”	(425)	
三、日本的满洲“地志学”与“考古学”	(427)	
四、“满铁”与“满鲜历史地理学”的发生	(432)	
第六节	“大东亚宣言”小说化与太宰治的《惜别》	(435)
第十七章	日本中国学的变异(三)	(437)
第一节	日本军队对南京的“文献扫荡”	(438)
第二节	日本侵华战争中各地文献被劫举例	(440)
第三节	中国省市图书馆文献被劫举例	(441)
第四节	20 世纪上半叶全国文献典籍被劫概述	(442)

第五节 在黑暗中显示的日本中国学家的道义良心	(444)
------------------------------	-------

第五编 日本中国学战后状态综述研讨

第十八章 战后日本中国学的基本态势	(449)
-------------------------	-------

第一节 反省时代——重建战后“中国学”的努力	(450)
第二节 恢复时代——学派的形成与综合研究势态	(452)
第三节 发展时代——研究队伍的组成与研究的业绩	(455)

第十九章 日本中国学战后 30 年间关于中国古代史的

研究及其争论点	(457)
---------------	-------

第一节 关于中国文明起源的新思考	(458)
------------------------	-------

一、伊藤道治倡导华夏文化起源的“河江文明”史观	(458)
二、贝冢茂树主张“对于中国文明的源头的理解， 则应该特别注意到稻作地带文化系统”	(459)

第二节 秦汉帝国的社会性质及关于中国古代 “共同体”的论争	(459)
--	-------

一、好井隆司提出“前汉帝国二重结构”论说	(460)
二、多田狷介主张“秦汉总体的奴隶制论”	(460)
三、“藤家国家论”：藤家礼之助的“乡里共同体”论说 ...	(461)

第三节 六朝社会的特点及“豪族共同体”理论	(464)
-----------------------------	-------

一、宇都宫史学体系与他的“六朝贵族论”	(464)
二、川胜义雄与谷川道雄的“豪族共同体”论说	(465)
三、矢野主税的“门阀社会”论	(468)

第四节 唐宋时中国社会的特点与“中世说”和 “近世说”的分歧	(470)
---	-------

一、宫崎市定的“宋代近世说”：从“部曲”到“佃户”的 转变	(471)
二、周藤吉之的“宋代中世说”：“佃户”本质是“农奴” ...	(472)
三、关于宋代“雇用人”与“奴婢”身份的争论	(472)
四、关于宋代土地所有权的争论	(474)

第五节 明清史研究中的“乡绅论”	(475)
------------------------	-------

- 一、古岛、北川、田中、佐伯四教授提出的
“地主”与“乡绅”的概念 (475)
- 二、小山正明的“乡绅土地所有制”概念 (477)
- 三、重田德的“乡绅统治论” (478)

附 录

- 附录(一) 汉籍东传日本的轨迹与形式 (483)**
 - 一、以人种交流为自然通道的传播形式
(5世纪—8世纪末) (483)
 - 二、以贵族知识分子为主体的传播形式
(9世纪—12世纪) (490)
 - 三、以禅宗僧侣为主体的传播形式
(13世纪—16世纪) (499)
 - 四、以商业为主要通道的传播方式
(17世纪—19世纪中期) (505)
- 附录(二) 岛田虔次推荐战后日本中国思想研究著作 ... (516)**
 - 一、关于中国思想哲学的综合研究 (517)
 - 二、关于宋代思想哲学的研究 (520)
 - 三、关于明代思想哲学的研究 (523)
 - 四、关于宋元明思想史研究的文献整理 (524)
- 附录(三) 日本文部省 1966 年—1985 年对中国经典文化整理
与研究拨款项目总汇 (526)**
 - 1966 年总拨款为 779 万日元 (526)
 - 1967 年总拨款为 684 万日元 (529)
 - 1968 年总拨款为 1095 万日元 (531)
 - 1971 年总拨款为 847 万日元 (533)
 - 1972 年总拨款为 1422 万日元 (534)
 - 1974 年总拨款为 1358 万日元 (537)
 - 1975 年总拨款为 1641 万日元 (540)
 - 1976 年总拨款为 1758 万日元 (541)
 - 1977 年总拨款为 644 万日元 (542)

1980 年总拨款为 4668 万日元	(543)
1981 年总拨款为 2369 万日元	(544)
1982 年总拨款为 2221 万日元	(546)
1983 年总拨款为 3260 万日元	(547)
1984 年总拨款为 3000 万日元	(549)
1985 年总拨款为 3320 万日元	(551)
附录(四)我对国际 Sinology 的理解和思考	(553)
附录(五)海外中国学研究之反思	(565)
附录(六)战后 60 年日本主流话语中的中国观	(575)
附录(七)我和日本中国学	(605)
后 记	(613)

第一编

日本传统汉学的研讨

第一章

日本传统汉学的奠基时期

日本对于中华文化的研究而形成“学术”，就文化学术史的本质而言，事实上存在着两种观念形态与方法论不尽相同的学术体系。这就是从上古发端而在 19 世纪中期后日渐衰微的“汉学”体系，以及接续“汉学”而从日本对于世界文化研究和对世界史研究的总体学术中独立出来的“中国学”体系（第二次大战前日本人自称为“支那学”）。从学术史的立场上考察，“中国学”和“汉学”是以辩证法的本质特征以“后者”否定“前者”的状态相互连接的。本书稿旨在言说“日本中国学史”的基本课题，为了阐述的需要，本书稿将以三章的篇幅论说“日本汉学”的相关课题。日本汉学是属于日本前近代的学术，所以称为“传统汉学”，而日本中国学是日本近代学术中的一个层面，与“汉学”不相混淆。

日本传统汉学从发端到成型，经历了漫长的发育过程。这一过程恰好与日本历史进程中各个阶段中对中华文化的希求与接受相一致。这或许可以说明，在文明的总体进程中，一种异质文化向对象国的传递，本质上取决于接受对象自身的内在需求，而这种文化传递一旦实现，便会在对象国文化中产生多形式的“文化冲动”，其中便包含着对此种“异质文化的研究”做了最基础的奠基。所谓“汉学研究”，就是在华夏文化东传中研究者本身在多元生存条件中的一种表述自我意识的阐述，日本传统汉学于是而逐步形成。

为了探索日本传统汉学的发生与发展，本章将从追踪华夏文化东传日本而为论述的起始。



第一节 中国古典儒学的东传

中国儒学在日本的流布,并与日本本土精神的交融,大致可以分成三个历史时期——5 世纪至 12 世纪的古典儒学的传入期,13 世纪至 16 世纪的禅宗与宋学的传入期,17 世纪至 19 世纪中叶的确立程朱之学为官方哲学期。每个时期中还可以划出若干阶段来。

一、中国古典儒学的传入

目前书面文献正式记载古典儒学传入日本列岛,当为 5 世纪初。日本最早的文献《古事记》卷中“应神天皇”条中有如下的记载:

天皇命令百济国说:‘如有贤人,则贡上。’按照命令贡上来的人,名叫和弥吉师。随同这个人一起贡上的有《论语》十卷、《千字文》一卷,共十一卷^①。

这是华夏文化以文献典籍形式传入日本的最初记录,但从东亚文明史的立场上考察,华夏文化东传日本当然要比文献的记载早得多了。“应神天皇”作为日本《古事记》与《日本书纪》的第十五代天皇,实际上传说中的人物。过去的史学家一般把他定为 3 世纪左右,而近十余年来,日本历史学界断其年代大约在公元 5 世纪左右,言之有据,当从其说。这位百济人“和弥”(吉师是尊称),日语读若“wani”。在晚于《古事记》八年成书的《日本书纪》中,“和弥”用汉文写为“王仁,却仍然读为“wani”。这与现代日语“王仁”应读若“ounin”不同。考其差别之由来,当是“wani”之音可能直接源于中国东北地区的古老方言。从他的名字与教养来说,无疑是一位生活于当时朝鲜半岛的汉族移民,抑或是汉族移民的后裔。由他而把儒学传入了日本。若与印度佛教文化经由中国和朝鲜传入日本的时代相比,还要更早一些。对日本来说,儒学便是上古时代从域外传来的最早的一种

^① 本书引《古事记》汉文皆据邹有恒、吕元明译本,人民文学出版社刊,1979 年。变动处则作者依据《岩波日本古典文学大系》第一卷(岩波书店昭和 46 年)自行译出。

西方思想。

《日本书纪》卷十一记载应神天皇去世后，太子菟道稚郎子与其兄大鸕鹈互让帝位的故事，有趣而意味隽长：

誉田天皇（应神天皇）崩，时太子菟道稚郎子让位于大鸕鹈尊。未即帝位，仍咨大鸕鹈尊：“夫君天下以治万民者，盖之如天，容之如地，上有欢心，以使百姓，百姓欣然，天下安矣。今我也弟之，且文献不足，何敢继嗣位，登天业乎？大王者，风姿歧嶷，仁孝远聆，以齿且长，足为天下之君。先帝立我为太子，岂有能才乎？唯爱之者也，亦奉宗庙社稷重事也。仆亦不LING，不足以称。夫昆上而季下，圣君而愚臣，古今之常典也。愿王勿疑，须即帝位。我则为臣之助耳。”

大鸕鹈对言：“先皇谓皇位者一日不可空，故预选明德立王为耳。祚之以嗣，授之以民，宠其章令闻于国。我虽不贤，岂弃先帝之命辄从弟王之愿乎！”

固辞不承，各相让之^①。

我们现在还无法考定这个记载的准确程度。传说中的这两位日本皇子，仿照中国的周泰伯、仲雍让位季历的故事，从而表现出了极为强烈的儒学的人格修养原则。

《日本书纪》卷十一又记仁德天皇事曰：

四年春正月，诏群臣曰：“朕登高台以远望之，烟气不起于域中，以为百姓既贫而家无炊者。朕闻古圣王之世，人人诵咏德之音，家家有康哉歌。今朕临亿兆于兹三年，颂音不聆，炊烟转疏，即知五谷不登，百姓穷乏也。封畿之内，尚有不给者，况乎畿外诸国乎耶？”三月，诏曰：“自今之后，至于三载，悉除课役，息百姓之苦。”

七年夏，天皇居台上而远望之，烟气多起。是日语皇后曰：“朕既富矣，岂有愁乎？”皇后对咨：“何谓富焉？”天皇曰：“烟气满国，百姓自富欤！”皇后且言：“宫垣坏而不得修，殿屋破之衣服露，何谓富乎？”天皇曰：“天之立

^① 本书引《日本书纪》文，皆据《岩波 日本古典文学大系》第67-68卷，日本岩波书店刊，昭和46年（1971年）。

君,是为百姓,然则君以百姓为本。是以古圣王者,一人饥寒,顾之责身。今百姓贫之,则朕贫也;百姓富之,则朕富也。未之有百姓富之,君贫矣。”

仁德天皇即是应神天皇的长子大鹫鹑。他即位后表现出的这一套“君民贫富观”,便是儒学经典《论语》中“仁政治国”原则的表现,更是《论语·颜渊篇》中所说的“百姓足,君孰与不足?百姓不足,君孰与足?”的具体翻版。

《论语》的核心在于提出了作为个人的人格修养的原则,与作为社会的仁政治国的原则。这一基本的核心思想,在5世纪已为日本统治者的最高层所接受。

其后,据《日本书纪》记载,继体天皇七年(513年)“五经博士段锡尔自百济来朝”。次年,“五经博士高安茂自百济来朝”。这里说的“五经博士”,指的是中国梁武帝天监四年(505年)下诏“立五馆,开国学,置五经博士各一人”,并以明山宾、陆琰、沈峻、严植之、贺场为博士,各司一馆而掌之。每馆养数百学生,将名经者登用为官吏^①。中国梁朝一代,史载百济曾五次遣使访日。由此推之,当时的百济制度,大概是以梁朝为模本的。此时传入日本的中国儒学的五经与“五经博士”,便是通过以百济为中心的朝鲜半岛而得以实现的。继后,推古女皇时代,经由百济、高句丽渡日之儒学博士不绝于途。于是,中国古典儒学传入日本,遂成定局。

日本推古天皇十一年(603年)圣德太子制定《十二阶冠位》,次年又定《十七条宪法》,作为国家立国的政治准则与官僚群臣的行为准则。《十七条宪法》的核心内容为:

一曰以和为贵,上和下睦,二曰笃敬三宝,三曰承诏必谨,上行下靡,四曰以礼为本,上不礼而下不齐,五曰绝飧弃欲,明办讼诉,六曰惩恶劝善,七曰人各有仁,掌宜不滥,八曰早朝晏退,九曰信是义本,十曰绝忿弃嗔,十一曰明察功过,赏罚必当,十二曰勿敛百姓,十三曰勿妨公务,十四曰无有嫉妒,千载以难待一圣,十五曰背私向公,十六曰使民以时,十七曰事不可独断,必有众议。

^① 参见《梁书》卷二十七、卷四十八、《南史》卷六十二、卷七十一等。

《十七条宪法》深受华夏政治思想的影响,而且文中不少遣词造句,更直接来自汉籍文典。如第一条“和为贵”,则来自《礼记·儒行篇》“礼之用,和为贵”,而“上和下睦”则取自《左传·成公十六年》中“上和下睦”与《孝经》中“民用和睦,上下无怨”。第三条“上行下靡”取自《说苑》,第四条“上不礼而下不齐”取自《韩诗外传》,而第十四条“千载以难待一圣”则取自《文选·三国名臣传序》等,总计十三条二十一款的文字,取自汉籍《周易》《尚书》《左传》《论语》《诗经》《孝经》《韩诗外传》《礼记》《庄子》《韩非子》《史记》《说苑》及《昭明文选》等。所有这些都表明,在7世纪初期,华夏文献中的主要典籍已经传入日本,其主要内容已为日本当朝的政治家所掌握。这是日本皇室首次利用儒家思想于政治,其后,经40余年的准备,便藉势发动了“大化革新”。

大化革新之后,718年(日本元正天皇养老二年),制定了《养老律》和《养老令》。这是把经历了近一个世纪的封建新政法典化的著作。其中依据《养老令》,天智天皇时代开始设立了传授儒学经典的学校。京师有大学,地方有国学,以养成官僚群臣。均设明经书、算三科。教科书依仿中国唐代国子监、太学与四门学的课业而列的章法,分为大中小三经。大经有《礼记》(郑注),《春秋左氏传》(服虔、杜预注);中经有《毛诗》(郑注),《周礼》(郑注),《仪礼》(郑注);小经有《周易》(郑玄、王弼注),《尚书》(孔安国、郑玄注)。此外,有《论语》(郑玄、何晏注),《孝经》(孔安国、郑玄注)。这是在唐代《五经正义》编纂之前,采用两汉经典本的初起阶段。它表明在8世纪初期,儒学的主要著作已经传达于日本知识分子群体之中^①。

这是儒学传入日本的尝试阶段。在这一阶段中,儒学在日本的传播,首先是从皇家最高层起始,并逐步达于官僚层中。因此,儒学在传入日本之始,其主要功能便是作为维护皇权的政治思想策略而得到崇敬。

二、早期儒学的扩散

从8世纪中期起,中国儒学在日本以超越“经学”本体的形态,而以

^① 日本8世纪时代依据《养老令》开设的“大学”和“国学”,是古代日本国家的教育体制。其中的“国学”与18世纪江户时代逐渐在文化思想意识层面上形成的“国学”是两个完全不同的范畴。本文使用的“知识分子”是一个借用词,不能作近代意义上的“知识分子”理解。当时儒学的“受众层面”集中于宫廷及官僚中掌握汉字汉文的群体。

“史学”和“文学”作为“明经”的两翼传入日本,从而使儒学进入扩散阶段。

8世纪以来,由于唐代诗文的发达,造成了日本官吏的考试,要加考诗赋。《学令》规定,学生中有闲于文藻、长于讲说者,可以向式部省送举。日本神龟五年(728年)在明经博士外,正式增设文章博士。730年,新设文章生20人。当时,像著名的学者吉备正备从中国归来,为高野皇女(即后来的孝谦天皇)讲学,除了经典《礼记》之外,还专门讲授“三史”中的《汉书》。这就是说,当时的儒学者,除通“五经”之外,还兼学“诗赋”与“三史”。

此时,传入日本的儒学,由“经”而“文”的倾向益见明显,一方面由于本土贵族文化的成熟,一方面也由于唐风的强烈影响,高级官员皆通儒识文。于是,早先的明经科中便分增了文章科。文章博士大多来自世家子弟,以经国济民为志。他们修史以明鉴,属文以明志,一时之间,用汉文编撰的史学和文学著作,如日中天。史著如《续日本纪》《日本后纪》《续日本后纪》《文德天皇实录》与《三代实录》等;文学集如《凌云集》《文华秀丽集》《经国集》等。这些文史著作虽然也从不同的侧翼表现了儒学思想,但是,经典儒学的传播却失去了原先的势头。当时的大学与国学中,又将原先在明经道中选学的“三史”和《文选》合并而开设“纪传道”。

“纪传道”是一个广泛的文化领域。它几乎包括了除儒学的经学之外的一切汉文化,养成了日本平安时代官僚贵族中一批富有才华的学者。当时的著名学者庆滋保胤在《池亭记》中记叙他的生活理念时说:

盥漱之初,参西堂,念弥陀,读《法华》。饭餐之后,入东阁,开书卷,逢古贤。夫汉文帝为异代之主,以好俭约,安人民也;唐代白乐天为异代之师,以长诗句,归佛法也;晋朝七贤为异代之友,以身在朝,志在隐也。余遇贤主、遇贤师、遇贤友,一日有三遇,一生有三乐。

这是一个很典型的描述。它反映了在这一时代中使日本知识人感奋的文化热点,则是集中于大陆的佛学、中国的史学与中国的文学。日本古代的大学与国学,原本是在儒学传入之后,为以儒学为中心而设立的高级官员的养成所。但在政治的实际运行中,儒学的经典性意义逐渐淡化。这是中日思想关系史中非常值得注意的文化现象。

三、古典儒学的式微

儒学自5世纪传入日本之后,经历了儒学经典传播的初步尝试(即大学中设“明经道”),也经历了由纯粹的经学型态向史学与文学的扩散(即大学中设“纪传道”)。这是前后两个相关的历史进程。一方面是儒学的经典意义淡化,一方面是儒学传播的领域得以扩散。从日本儒学史来说,古典儒学虽然介入了日本国家的政治生活,但是它却还未能与当时社会更广泛的文化层面交融在一起,始终停留在表层层面上,因而缺少把古典儒学从政治性的“实用功能”形态,提升到文化性的“学术形态”的基础。

12世纪以藤原赖长为标志,也曾为此作过许多努力。公元1136年,当时只有17岁的藤原赖长出仕崇德天皇的内大臣。他以文章博士藤原成佐为师,专心于文史,专研于经义。1143年,他在阴阳师安倍泰亲的协助下,参照《周易正义》,完成了对《周易》的训点。同年,他自画孔子之像,每于孔子生日,则悬挂于座前,并着手恢复“释典”之仪。1145—1150年任大学头,他建造文仓以庋藏图书。这个时期,作为唐代儒学的最高的经典《五经正义》已经传入日本,他本人于1144年已全部读毕。其后,则诵《毛诗》,习《春秋》《礼记》。在他就任大学首长之后,在鸟羽法皇的支持下,便把《五经正义》作为学生必读之教科书,并于1153年恢复了“学问科试”,同年8月起又实行了对孔子的祭奠。藤原赖长试图重新恢复古典儒学在日本的昔日的荣光,却把儒学又一次推入到政治运作之中。在当时,他甚至得不到在位天皇的支持,因而不得意而转求于退位的法皇。据说1143年8月藤原赖长与另一位当世才士藤原通宪相会于鸟羽殿,谈论当时学界,叹儒学之陵夷,竟泪下满面,相与痛哭。日本古典儒学在此时已步入式微阶段了。

日本早期儒学的影响大体仅及于日本文化的表层。一种外来文化,尤其是它的精神成就,即使未曾受到排拒,但要转化为接受民族的心理,也需要持久而连续的积淀过程。而日本的早期儒学在未及深入积淀为日本民族文化心理时,就因丧失了它在政治上的扶持者而失去了继续发展的依据。日本早期儒学的必然落伍是意中之事了。

第二节 日本古代文化中的道家思想

一般认为,古代日本在与中国的交往中,造成了中国儒学和印度佛学东渐的趋势。因此,不仅在民众中,就是在学术界,也有不少人在谈到古代中日两国的文化关系时,便把“儒学与日本的关系”作为唯一的文化关系加以对待,更进而认为,日本自古以来便是一个“儒学国家”。这与古代中日之间的文化关系的实况大相径庭,也与日本文化中表现出的“汉学萌芽”的多元特征不相一致。只是由于儒家学们的张扬宣传,才造成了认识上的狭隘偏误。其实,在漫长的古代社会中,在17世纪宋明儒学依靠幕府的极权政治取得作为官方意识形态的统治地位之前,日本从中国所接受的大陆文化是丰富多元的。从古代中日文化关系的总体势态来考察,中国本土的道家思想,几乎与儒学思想一起,在最早的时候,随着中国大陆移民的东迁而传入了日本。

这里说的“道家思想”,是泛指中国先秦以老庄为代表的“学派思想”,也包括从此种学术思想中派生衍衍出的自中国战国时代发展起来的“方士与方术”,并也包括自东汉以来逐步形成而至南北朝时代臻于完备的作为宗教的“道教”。它应与中国在宋明时代形成的“道学文化”作完全的区别。若与佛学想比,则道家文化进入日本的时代要早得多。道家思相对日本文化的渗透和影响,无论是在思相信仰方面,还是政治型态方面,抑或是在文学艺术方面,以及社会生活的形态方面,都是多采的、生动的,而且是深远的。

一、中日古文化中的“神道观”

“神道”作为一种敬神本位观念,在原始民族的宗教信仰中是普遍存在的。华夏古文化中的“神道”的观念,当是与先民的“鬼神”观念共生的。就文字记载而言,则最早见于《易经》。《易经·观卦》的“彖传”说:“观天之神道而不忒四时,圣人以神道设教而服天下。”这里的“神道”,当指“上天诸神之意”。从哲学上说,所谓“神道”,便是指具有宗教意义的关于世界的一般真理。这一概念为东汉时代创建的中国道教所承袭。《太平清领书》中曾多次使用“神道”一词,用来指“神明之道”和“清明之神道”。在这个意义上,中国的“道教”也可以称为“神道之教”。在《太平经》(《太平清领书》)之后,二三世纪的张角、张鲁,5世纪的寇谦之、陆修静,6世纪的

陶弘景等,皆继承了此种“神道信仰”。在佛教传入之后,中国本土的道教以“神道之教”与西来的“佛道之教”相抗衡。从宗教学上说,中国古文化中的“神道”,便是对道教教理与道教仪礼的总摄。

日本古文献中最初使用“神道”概念,见于《日本书纪》卷第二十一中《用明天皇纪》。用明天皇是日本皇谱中第三十一代天皇,在位仅585年至586年凡一年。此时佛教传入不久,朝廷中的政治斗争借助于“排佛”与“尊佛”之争,异常激烈。作为用明天皇的两大宠臣,苏我马子氏族开始营造佛殿,而物部守屋氏族则烧毁庙宇。在这场争斗中,《日本书纪》的作者评论道:“天皇信佛法,尊神道”。皇权采取了体面的协调主义,以确保政权的稳定。此处的“神道”一词,显然是借用了中国的宗教思想概念。它与“佛教”恰好构成一对对立的范畴,符合中国文化中所谓的“神道之教”与“佛道之教”相对立的含义。当“神道”一词引入日本文化之时,此时作为这一概念的内含已经发生了变异,它不再作为中国道教的总摄,而是指在佛教传入之前已在日本本土流传的咒术性宗教的信仰与仪礼。《日本书纪》完成于720年,它用汉文撰写。而在此之前八年用“真名”写成的《古事记》中,则还未见有“神道”的概念。此即可以断论,“神道”一词,其源于中国华夏文化,并约在8世纪初期被导入日本文化之中^①。

① 《日本书纪》作为日本最早的史书著作,成书于公元720年,其“神代卷”记述了日本开国神话,其中几乎所有的“天神”都被称之为“尊”。卷第一《神代上》起首曰:“开劈之初,洲壤浮漂,譬犹游鱼之浮水上也。于是,天地之中生一物,状如苇芽,便化为神。号国常立尊。次国狭槌尊。次丰斟亭尊。凡三神矣,乾道独化。”比《日本书纪》成书早八年而编撰成的《古事记》,它是用“真名”写成的,或许因此而更接近当时的口语。它关于日本开国神话的起首是这样写的:“天地初成,高天原有神,其名曰天之御中主之神。次曰高御产巢日之神。次曰神产巢日之神。此三神者,乃独神也,隐其身。”

《日本书纪》中被称为“尊”的,也就是《古事记》中称之为的“神”。“记纪神话”中的第一代有性男神“伊邪那岐命”被称为“伊奘诺尊”,第一代有性女神“伊邪那美命”被称为“伊奘冉尊”。作为日本民族勇武精神象征的“速须佐之男命”,被称为“素盞鸣尊”……。那么,《日本书纪》为什么要把本来口语的“神”(Kami,古语Kamu),却用“尊”(Mikoto)来限定这一意义的表述?从文化史上来考察,这与当时中国道教思想的浸染有关。

虽然佛教徒在点数佛像时,也常把“一座佛”称为“一尊佛”,但道教却在此之前,已把居于清微天玉境的“天宝君”,称之为“元始天尊”,把居于禹余天上清境的“太上道君”,称之为“灵宝天尊”,把居于大赤天太清境的“太上老君”,称之为“道德天尊”。这三“尊”合称,便是“三教洞主”。至于民间称呼的“玉皇大帝”,《道藏》却正式称之为“玉皇大天尊”,而“玉皇太一君”,则称之为“太一教若天尊”。事实上,在《日本书纪》之前几个世纪,日本人的意识表现就已经显现出与中国道家文化的融合,而《日本书纪》从它的第一页开始,就显示了它所受到的道学文化的浸染。当然,《日本书纪》中所内含的中国道家文化的因素,就远不止于把天神称为“尊”这一范围的。

“神道”概念的建立,在日本文化史上具有重大的意义。由于确立了天照大御神为日本的“皇祖神”,又认定了日本皇谱的“万世一系”,“神道”便成为自日本开国以来所确立的纯粹的日本传统,它代表着日本国家和个人的理想的存在的型态,是这个国家的整个国家精神的最高理念。“神道信仰”在日本古代既是一种宗教,也是一种政治学和哲学。从本质上说,它是古代日本皇家的世界观。从奈良平安时代到江户时代,“神道学”一直在国家权力的保护下发展,形成为诸多的学派,例如有“两部神道学”、“伊势神道学”、“垂加神道学”、“吉田神道学”、“平田神道学”等。近代以来,日本国家主义和民族主义,以及其后的军国主义,都利用这一“神道”传统,为其政治的和军事的目的服务。战后“神道”作为一种日本的本土宗教,仍然有着广泛的信仰层面。

古代华夏文化虽然首创“神道”这一范畴,但是由于儒学尊崇宗师孔子的教诲,“不语怪力乱神”,其论者皆“敬鬼神而远之”,所以一方面“神道”的观念一直渗透于民众之中,然而另一方面,在学术文化中,“神道”的概念意识却逐渐隐密。日本文化却与此不同,它在接受了华夏文化的关于“神道”的观念之后,却在全民族高扬发展。有些研究者一直把“神道”只是作为日本的宗教,而不明白这一概念及其所内含的信仰在东亚文化圈内形成与发展的历史层次,实在是很遗憾的。

二、“天皇”的定格与道家文化

道家所追求的人生目的,与早期儒学文化主要表现在政治思想与政治制度方面大不相同,它们并没有畅想出一套较完整的政治制度来,而后来发展起来的道教所构筑的世界,却是一个超乎世俗凡人的以君王为首的极乐天地,因此,当道家文化东传之后,它最先便是丰富了当时日本人的天神帝王意识,于是在围绕着日皇的一系列观念中,我们也可以寻觅到早期道家文化传入日本的痕迹。

在《日本书纪》中,日本国王已确定无疑地被称为“天皇”了。如作为日本天皇皇统的第一章《神武纪》,其开首便曰:“神日本盘余彦天皇、讳彦火火出见,……”。这便确认了“天皇”的称号。当然,“天皇”的称号,并不初见于此。目前有据可证的是607年推古帝时代的圣德太子在奈良营造法隆寺的时候,在金堂的药师像上镌刻有“池边大宫治天下天皇”九字。这一年恰是日本大和朝廷派遣以小野妹子为首的“西海使”赴中国之时。

小野妹子曾两次出使中国隋朝。他第一次携带的致中国的《国书》开首曰：“日出处天皇致书日没处天子”，第二次的《国书》起首又曰：“东天皇敬白西皇帝”^①。这便是说，大约在7世纪时代，日本的政治体制中已经确立了“天皇”(Amatsu Mikoto)的概念。

但是，在此之前，日本人并不把自己的最高君主称为“天皇”。目前尚保存有熊本县江田船山出土的5世纪时代的大刀遗物。此大刀上有铭文曰：“治天下□□□齿大王”。这大概便是古坟文化中期传说中的“螭瑞齿别帝”的事了。从这一“铭文”来看，在5世纪时期日本人的君王观念中，是以“大王”(Okimi)为最高等级的。

奈良时代的日本人开始把本国的最高君主定格为“天皇”。这一定位实际上是有两方面的因素造成的。其一是日本原始神话在此时“变异”为具有体系性的“记纪神话”了。这一神话系统最终确立了日本统治者是由“天孙降临”的观念^②。于是，需要采用一个恰当的名位来定格，以便确认最高君主具有“现人神”的意义。其二是中国本土的宗教即道教意识的传入，使此种内在的欲求有了表现的可能。

本来，“天皇”一词，在中国上古文化中，无论是指“天皇、地皇、泰皇”，抑或是指“天皇、地皇、人皇”，它都是中国人早期的一种神道观念。《礼记·曲礼中》中“太上贵德疏”曰：“三皇称皇者，皆行合天皇之星。”《晋书·天文志》解释这一说法时说“钩陈口中一星，曰天皇大帝。其神曰耀魄宝，主御群灵，执万国图，抱北极。”这是古代中国人神道观中设置的最高星座，但是，它不是自然运行中的“星”，而是人格化的“神”。所以，汉代张衡在《思玄赋》中说：“叫帝阍使辟扉兮，覩天皇于琼宫”。张衡是中国早期道教形成时期的重要的学者，他在赋篇中构筑起的居于天上琼宫中的天皇，是融合了中国早期神道观念而发展为主宰天地人间的“至尊”。这一范畴当然是极具道教色彩的。《道藏·秘藏经》说：“太清九宫，皆有僚属，其最高者称天皇。”奈良时代的日本人从华夏的道教中获得启示，把他们的最高君主定格为“天皇”。这一名位，一方面包含了日本君主自天而降的皇统，一

① 见《日本书纪》卷第二十二《推古天皇纪》。

② 关于日本神话的诸问题，参阅严绍璎《神话世界中的中日文化的融合》（载《中日古代文化交流史大系·文学卷》浙江人民出版社刊1996年，大修馆书店刊1995年日文版），并可以参阅《比較文学視野における日本文化——嚴紹璎海外講演録》（日文版），北京大学出版社刊，2004年。

方面确认了在天地间的至尊。事实上,当时的日本人并不是如同后世这样把“天皇”称为“Tenno”,而是称为“Amatsu Mikoto”。在这里,“Mikoto”是“尊”、“神”之意,而“Amatsu”就是“天”的所有格。这样,所谓“天皇”,便是“天尊”、“天神”、“至尊”等的意思,这与道教的教理完全一致了。

耐人寻味的是,在形成时期的“天皇”的观念中,事实上还包含着中国道教的“真人”的意义。《日本书记》记载第四代天皇“天武天皇”(673—686年在位)称为“天淳中原瀛真人”。同书在“天武纪十三年(685年)”中又记此年天皇“作八色之姓”:

冬十月,诏曰:更改诸氏之族姓。作‘八色之姓’以混天下万。一曰真人;二曰朝臣;三曰宿弥;四曰忌寸;五曰道师;六曰臣;七曰连;八曰稻置。

这是在皇室与中央大员中确定的八种家格的称号,这些家格便表示在朝廷中的地位。其中,把“真人”确认为第一等家格,并且规定仅仅赐与皇族,从而显示了“天皇”与“真人”在当时是为社会所认定的关于君主至贵的一组概念。

在中国文化史上,“真人”是道家文化的典型范畴。《庄子·大宗师》曰:

何谓真人?古之真人,不逆寒,不逆暑,不逆时。若然者,过而弗悔,当而不自得也;若然者,登高不栗,入水不濡,入火不热,是知能登假于道者也。若此,古之真人,其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深。……不知说生,不知恶死,其出不诉,其入不詎,歛然而往,歛然而来已矣。

《太上经》也说:

道之积成,托形立影,与时翱翔,有名无体,谓之真人。

毫无疑问,“真人”是早期道家文化中确定的关于“道”的修养的最高范畴。正如道家经典反复指出的,“真人”从本质上说,他们已经不再是“人”,而是由“道”的堆积物所托形立影而成,超越死生,来去无形。这一至尊神奇的构想,极大地充实与扩展了日本皇权的想象力,提升了皇权的

神秘性,因此它很快为7世纪时代的皇家所吸收,并把它灌注于“天皇”这一概念之中了。

三、皇室“三神器”与“祝紫为上”

实际的文化势态可能要更加生动。不仅仅是在君主定格的名号方面,而且在与构成“天皇”观念的象征意义方面,也仍然可以见到朦朦的道家思想。

据日本最早的书面文献《古事记》“神代卷”的记载,当年“天孙”降临大地,成为日本的最高统治者之时,其祖母天照大御神曾授与他象征皇位标志的三种神器——八咫镜、八坂琼曲玉、天丛云剑。《日本书纪》有相同的记载,唯不同的是“天丛云剑”改为了“草薙剑”。于是,自此神话以来“镜、玉、剑”三神器便是日本皇家权力的象征了。故《神皇正统记》中说:“三神器之传世,与日月星辰为天同。”直至明治天皇在即位的《诏书》中,仍然奉此三神器为“天祖灵威之所凭”。然而,这“神器”一词本身就是道教的范畴。在东汉的一些“纬书”中,已经表露出“镜”和“剑”作为帝王信仰的思想,并且把“镜”和“剑”看成是一种“组合”。6世纪梁代的道教大师陶弘景,则详细地论述了这种信仰在宗教哲学方面的意义。

与此种“神器信仰”具有同样意义的,便是这一时代日本皇室把“紫色”作为社会地位中最高等级的表志。603年圣德太子制定“六色十二阶”冠位,冠位有“大德”、“小德”,“大仁”、“小仁”等十二等,以道德评判确认其在朝廷的地位。每一冠都以不同的颜色区分其地位的高底。在此“十二阶位”之外,又特别确定一种“紫冠”作为官位中最高等级的标志色。《日本书纪》卷第二十四《皇极天皇纪》有如下记载:

(二年,即643年),冬十月壬子,苏我大臣虾夷,缘病不朝,私授紫冠于子入鹿,拟大臣位。

苏我氏是当时朝廷中握有重权的一族。苏我虾夷直接从天皇处获得“紫冠”。此冠驾于十二阶之上,作为“大臣”的身份标志。故其因病不朝,把“紫冠”私下授于儿子入鹿,拟由子代父位。这就显示了“紫冠”的价值与力量。

又据《日本书纪》记载,推古天皇十六年(608年)中国第一位使臣裴世

清抵达日本,“皇子(圣德太子)诸王诸臣,悉以金髻花着头,亦衣服皆用锦紫绣织……。”这是强调当时日本的显贵们身着的衣服皆系紫色的锦绣。由此也知“紫色”的高贵。

在圣德太子后约四十年,孝德天皇于“大化革新”中修订旧制,复位“七色十三阶”冠位。《日本书纪》卷第二十五《孝德天皇纪》曰:

大化三年(647年),是岁,制七色一十三阶之冠。一曰织冠,有大小二阶,以织为之,以绣裁冠之缘,服色并用深紫。二曰绣冠,有大小二阶,以绣为之,其冠之缘、服色,并同织冠。三曰紫冠。有大小二阶,以紫为之,以织裁冠之缘,服色用浅紫。……………

作为官阶标志的“冠”与“服”,仍然依次为“深紫”、“浅紫”等色。冠阶位数虽有变化,但“紫色”始终是作为官位中最高等级的标志。

中国文化中的各学派都很重视色采,并确认表达自身文化内涵的所谓“正色”。这是中国文化独特的心理形态。儒家以“朱色”为正色,并最为痛恶“紫色”。《论语·阳货篇》曰:“子曰恶紫之夺朱也。”班固沿袭此种心理特征,他在《汉书·王莽传赞》中说:“紫色邪声,余分闰位”,说的是“紫色”与“邪声”一样,并非正位。

然而,道家却以“紫色”为正色,恰与儒家相对峙。早期道家有“紫气东来”之说,表示圣事临门。《关令内传》说:“关令登楼四望,见南极紫气西迈,喜曰:‘复九十日外,法应有圣人经过京邑’。至期斋戒,其日果见老子。”这便是“东来紫气满函关”的传说。道家把天帝的居处称为“紫微宫”,把神仙的居处称为“紫宫”,视浩渺的苍穹为“紫虚”,亦称“紫冥”。在中国各学派的文化特色中,道家“祝朱为上”。

如果站立于上述中国华夏文化的这一特征中来观察7世纪时代日本皇家的“色彩观”,那么,无疑可以认定,此种皇家色彩观中具有明显的中国道家文化的色彩。

四、10世纪时代日本宫廷的“咒文”

据公元10世纪成书的《延喜式》卷八的记载,当时每年六月与十二月,宫廷举行“大祓”的仪式。所谓“大祓”,这是起源于《古事记》神话的除灾去恶的宗教活动。在这个仪式中,必定要向天帝天神们致以“祝词”。“祝

词”的格式大体一样,其文曰:

谨请皇天上帝,三极太君,日月星辰,八方之诸神,司令与司籍,左东王父,右西王母,五方之五帝,四时之四气,捧以银人,清除祸灾;捧以金刀,清延帝祚。

咒曰:东至扶桑,西至虞渊,南至炎光,北至弱水,精治千之城、百之国。万岁,万岁,万万岁!

“大祓”的观念来自日本的本土,然而,在“大祓”上向天帝天神致意的“祝词”,却是移植中国华夏道教祝文的精彩杰作。文中表达的需要致意的各路上帝太君,即所谓的“皇天上帝”,“三极太君”,“东王父”,“西王母”,“五帝”等一连串的受祭神格,全部采自道教的神谱。咒文中所谓“扶桑”、“虞渊”、“炎光”、“弱水”等,皆是中国秦汉文献中划定四方之界时常用的疆域名称。至于“左”侧供奉“东王父”,“右”侧供奉“西王母”——“左”与“东”相配,“右”与“西”相配,使用的则是中国“八卦”的方位概念。此种形态的“祝词”,风行于历代天皇之中。据《江家次第》记载,圆融天皇于天禄四年(973年)的元旦的四方拜典仪式上,在向北礼拜了自己的本命星后,遥唱“咒文”。文说:

贼寇之中,过度我身;毒魔之中,过度我身;厌魅之中,过度我身……急急如律令。

这是很有趣的祈祷。此篇“咒文”采用了“……之中,过度我身”的表述方法,这是中国道教“咒文”的最基本的格式之一。所谓“过度我身”,便是平安地经过我身,无害我身之意。而口唱“急急如律令”,更是道士们在念诵“咒文”时必用的术语。

五、日本奈良平安时代文学中的道家思想

与儒学表达的治国的原则和人格的原则不同,中国的道教思想(广义意义上的道家文化)追求的是人的现世的“至乐”,它与“道德原则”相比,更加充满欲望和激情。此种极具幻想成分,又满含着享乐色采的意识,沁润着日本社会更加广泛的层面,尤其是对早期的文学创作影响至深。

7世纪时代早于《万叶集》之前,日本古文学中有一种用汉文创作的文人作品,我把它称为“汉文传奇”。它们是日本古文学从神话、传说向物语创作演变的过渡性桥梁。此类传奇可以《浦岛子传》为代表,在创作意识中具有很深的道家思想的底蕴^①。

《浦岛子传》描写一位日本的青年渔夫与“蓬莱龟女”之间情欢的故事。日本作者把作品情节展开的背景,安置在中国渤海中的“蓬莱”。这一选景意识便是道家情结的表现。中国早期的古文献关于“蓬莱”的记叙具有极大的神秘性。《史记·封禅书》有如下记载:

蓬莱、方丈、瀛州,此三神山者,其传在渤海中……诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白,而黄金银为宫阙。未之,望之如云;及到三神山,反居水下。临之,风辄引去,终莫能至。

“蓬莱”在这里体现的是一种“至乐”的神仙境界,这是一种非常具有中国汉民族特色的精神形态,它浓缩为已具宗教气息的道家方士意识。在中国文化中,“蓬莱”与其称它为一个地名,还不如认定它为一种文化更为恰当。日本作者把它创作的作品的中心场景设置在“蓬莱”,便是这一特定文化精神的体现。

中国的道教在追求达到自我“永生”的最高境界的过程中,十分强调在现世的修炼。一为“丹石之炼”,一为“内气之炼”。《浦岛子传》表现男女主人公的数种情爱,便是依照这“丹石”与“内气”的功夫展开的。其中关于“内气”中的“房中术”,传奇的文字皆本于中国道教的房中专著《素女经》、《玉房指要》、《洞玄子》等。

《浦岛子传》描写男主人公在回归日本乡土之后,违背龟女的告诫,打开宝匣,“紫烟升天无其赐,岛子忽然顶天山之雪,乘合浦之霜矣”,“芳兰之体率于风云,翩飞苍天”。这一场景是紫烟升腾,人间飞升,凡体成仙,表现的完全是道教气魄。作者把使男主人公与他的情人永世分离的“玉匣”

^① 关于日本古文学中“汉文传奇”诸问题,请参阅严绍璗《日本古代物语与中国文化》(载《中日古代文化交流史大系·文学卷》,浙江人民出版社刊1996年中文版,大修馆书店刊1995年日文版)。又参见严绍璗《日中文化における神话から小说への轨迹についての研究(その一)》(载日本文部省国际日本文化研究中心《日本研究》第12辑(1995年)等)。

作为宝物,超出一般常人之情。然而,作者正是站立于道家理想之上,把“自我的永恒”作为信念的至极。10世纪时代,日本古文学中出现了一种新的文学样式“物语”。目前学术界认定的第一部作品是《竹取物语》。作家以女主人公赫映姬最终回归月亮作为的结局。这一结尾是以中国秦汉时代方士的“日月神客体论”作为构思的基础。原本在世界的神话中,人类对太阳和月亮的幻想是以“日月神本体论”的形态展开的,即把太阳和月亮幻化为与“人”一样具有生动的生命力的“日神”与“月神”。

无论是希腊,还是中国,抑或是日本,其原始的日月神神话,都是属于这一类“日月神本体论”。但是,中国文化从战国时代开始,以追求“人”在现世的永生为目标,从道家思想中发展出“方士”与“方术”。然而,他们到底也无力在人世间达到这一企求,于是就慢慢构想出让人飞升月亮,在那一片广漠寒冷的幻化之地上来完成这一梦想。这样,中国原始神话由于道家方士思想的透入,便产生出新神话来。这便形成了以“嫦娥奔月”为代表“日月神客体论”。“日月神客体论”是完全中国道家形态的新神话,在世界的其他民族的神话中,尚未见有同一类型的神话。《竹取物语》中赫映姬对她的养父母说:

我非本土之籍,乃系月都之人也。原先有约,来此世上,今应归返。本月十五日,本籍月亮之国将来迎接。

到了八月十五的半夜,果然有天外来客。他们以隆重的仪仗迎接赫映姬回返。女主人公穿上“羽衣”,吞吃了“不死之仙药”,登上“云车”,在百“人”的簇拥之下,飞向月亮。《物语》的作者在作品中为女主人公设定的本籍,是完全基于“日月神客体论”的观念,进而运用“羽衣”、“仙药”、“云车”,创造女主人公回奔月亮的场面,则又是完全采用了中国道家方士的道具。

可以这样说,在中国的儒学传入日本的同时,作为华夏文化多元组成的重要思想体系即道家文化在此时也传入了日本,成为推进“汉学”发达的基础材料之一。儒学文化主要被日本统治阶层利用来设计国家的政治的格局,进而,愈益成为官方的意识形态;而道家文化则与日本本土的“神道观”相结合,主要被用来丰富对天皇的思想信仰,进而在民众中成为扩展生活乐趣的指南。或许,这便是儒家与道家这两种中国文化在日本被注定

了的命运。

第三节 中国的阴阳学说与日本的上古文化

阴阳学说就其本源而论,它是上古时代的华夏先民对宇宙的一种认识论。作为他们对万物起源的理解,“阴”与“阳”或许是华夏先民关于自然哲学上最早被提出的一对具有思辨意义的范畴。早在西周时代,华夏的思想家已经察觉了世间万物“正反相生”、“阴阳相成”的若干规律。《国语·周语》(上)记伯阳父说:“阳伏而不能出,阴迫而不能蒸,于是有地震。”创立了从阴阳的角度观察自然的基本立场。《易》提出“一阴一阳之为道”,把阴阳之间的运动,看成为宇宙间一切事物的根本规律,成为集上古时代阴阳学说之大成。战国后期,中国诸子百家中以邹衍为代表的一派,致力倡导“阴阳五行”之说,并以“五德终始”、“五德转移”等相为辅佐,与“天人感应”相呼应,正式开创“阴阳学说”,在《汉书·艺文志》中被称为“九流”之一。

“阴阳学说”是一个复杂而庞大的体系,它既提供了先民观察宇宙(包括自然、社会和人体自身)的一个基本的立场,又把人的思维引向神秘世界。它虽然未成为中国统治思想的正宗,然而作为正宗的儒学却大量间杂有“阴阳学说”。事实上,“阴阳学说”一直影响着中国的哲学,并深深地沉淀于民俗民风之中。不惟如此,“阴阳学说”对东亚古代文化,特别是对日本古代文化的内含及其表现形式,也具有十分重要的意义。如果脱离了“阴阳学说”这个范畴,恐怕难于解开古代日本的许多文化之谜,它的东传与“儒学”和“道学”一样为未来“日本汉学”的兴起作了有力的奠基。

一、《易》的东传

《易》作为华夏文化承传体系中现存最早的著作,为“阴阳学说”奉为最基本的经典,关于此书传入日本的时间,可以《日本书纪》的记录为根据。《日本书纪》中《继体天皇纪》记载:“七年(513年)夏六月百济……贡‘五经博士’段杨尔。”

此“五经”当指《易》《书》《春秋》《诗》《礼》,而以《易》为其首。这是日本文献中关于《易》的最早的记录。朝鲜半岛上的百济国,援中国学制

而立“五经博士”。这位段杨尔先生,与他的先辈“王仁”一样,极有可能本人即为中国的士人,抑或是他的先人已移居朝鲜。据此则知,中国的《易》大约是在6世纪初东传日本的。

其后,在继体天皇之子,即6世纪的钦明天皇时代(539—571年在位),又有“易博士”,“历博士”等相继抵达日本。他们父子两代,致力于导入中国文化,特别是导入了以《易》为代表的中国的“阴阳学说”(当然,这种导入是经由朝鲜半岛的)607年(日本推古天皇十五年)日本组成以小野妹子为正使的第二次遣隋使团时,僧人旻奉圣德太子之命,随团赴华。他在中国留学24年,专事学习佛教与阴阳学说,回国之后,便为中臣廉足、苏我入鹿等讲授《周易》。这大概是日本最早的关于《易》的讲筵了。

以《易》为代表的阴阳学说,在日本被称为“阴阳道”。它在东传的过程中,被卷入了当时日本社会上的“崇佛”与“排佛”的斗争之中。

随着《易》的东传,阴阳道观念渐渐渗透于日本社会,并进而与日本民族的各种信仰、思想和观念结合在一起,创造了日本古代文化的新形式。

二、日本古代政治中的阴阳道学说

7世纪时代,围绕着佛教的斗争,终于以崇佛派的胜利而趋于和缓,从中国传入的阴阳学说也因此而得到了被推崇的地位。当时的日本,正面临着确立律令制国家的型态,在其准备的前夜及其推行过程中,在理论方面以及具体的运作方面,都从中国的思想文化中获得了重大的支持。阴阳学说便是其中相当活跃的一种思想理论。

(一) 圣德太子与阴阳道学说

圣德太子是古代日本确立律令制国家型态的具有卓越贡献的政治家。作为推古天皇的摄政,他确定了《十二阶冠位制》,为这一律令制国家奠定了等级制的官制基础;又制定了《十七条宪法》,作为各级官员的道德标准与行为准则;在政治思想方面,圣德太子既是一位优秀的佛教理解者,又精通于《易》学阴阳道。他是最早把日本国家政治体制的建设与中国的阴阳学说结合起来的政治家。

日本推古天皇十一年(603年),圣德太子确定了《十二阶冠位制》:

十二月,始行冠位。大德、小德,大仁、小仁,大礼、小礼,大信、小信,大

义、小义，大智、小智。并十二阶，并以当色絶缝之，顶撮总如囊，而着缘焉。唯元日着髻花。

这一制度是以“官冠”的种类来表示官僚的位阶，以及他们在朝的席次，其中渗入了不少的阴阳道思想。在确定作为等级身分的官员“十二阶冠位”方面，其序列并不是按照佛教的“德、仁、义、礼、智、信”排列，而是据中国《管子》的五行之说，定“德、仁、礼、信、义、智”的次序。在确认各阶位的“冠色”时，并没有采用儒学的“色彩观”，却与阴阳五行相配。其中，“德”为最高阶位，配以“紫色”^①。自“德”以下，“仁”为“青色”，与“木”相配；“礼”为“红色”，与“火”相配；“信”为“黄色”，与“土”相配；“义”为“白色”，与“金”相配；“智”为“黑色”，与“水”相配。再以颜色的深浅分别同一层次中的大小两个等级，构成十二阶。此谓调和阴阳五行之意。推考圣德太子所以确定“冠位”为十二等之意，也是为了与阴阳学说中的太一星概念相一致，即天帝所居之太一星，有十二卫星围绕，以此象征建立以天皇为中心的官僚制度。

日本在最初确立律令制国家的官阶时，特别注意融入中国的阴阳学说，其意在于顺应阴阳五行之说，以避妖变，更召祥福。这里所谓的“妖变”，指的是形形色色的凶兆。这种观念本身便是随着阴阳思想传入日本而产生的。“妖变”有许多不同的形式，诸如“服妖”、“诗妖”等。所谓“服妖”，指由服装的不吉利的色彩、式样、服饰等所表现的凶兆。平安时代的日本，对着装具有很高的审美要求，贵族们特别相信“服妖”之说，所以力戒而避之。又如“诗妖”，指的是在民间流传的歌谣、童谣中表达的不吉利言辞，像《日本书纪》中所记载的自圣德太子逝世后直至“大化革新”期间许多奇异的童谣，如皇极天皇二年（643年），当时的权臣苏我入鹿独谋，将废上宫王等，而立古人大兄为天皇。于是，便有童谣流传：

岩の上に 小猿米焼く 米だにも 食げて通らせ 山羊の老翁

在这首童谣中，歌者以“岩之上”喻“上宫”，以“米烧く”喻“烧毁上

① 此处的“紫色”，乃系道家之色。详见前章的论述，“紫冠”则为十二阶位之外的大臣的最高标志。

宫”，“小猿”即指“苏我入鹿”，后三句则比喻山背王的头发黑白斑杂二毛恰似山羊，舍弃宫室而匿于深山之状。

又如皇极天皇三年（644年）六月，“有人于三轮山见猿昼睡，窃执其臂，不害其身，猿犹合眼而歌”。此猿竟会吟唱歌辞，真是人间奇闻。此歌之内容，便是预言若干年之后，圣德太子之子山背大兄王被苏我入鹿围困于生驹山之事。正是基于这种信仰，所以，圣德太子在确定国家重大的官僚冠位制度时，在其最基本的部位上，融入了阴阳五行学说。

在确定《十二阶冠位制》的第二年，即推古天皇十二年（604年），圣德太子再定《十七条宪法》。其意在于加强以天皇为中心国家意识，并对官僚的行为加以规范。这一《宪法》之所以被确定为“十七”条，当是基于中国文献《管子》等的学说，即将“阴”的极数“八”与“阳”的极数“九”相合而成的。

圣德太子选定在推古天皇十二年，即“干支纪年”中排列的“甲子”年将此《宪法》颁示天下，也出于太子对于阴阳学说的信仰。原本“十干”与“十二支”共有六十种组合。至第六十一种时，将会出现相同的组合，所以日本人把“六十一岁”称为“还历”。阴阳道定六十年为“一元”，二十一元为“一蓊”，以殷亡周兴前后的“甲子”与“辛酉”为基准，认为在“一蓊”即1260周年内，革命之事必逢“甲子”、“辛酉”之年而起^①。基于此种信仰，圣德太子选定“甲子”之年颁示《宪法》，以示维新奠基之意。圣德太子还把这一信仰贯彻于他编定的日本国史中。现今保存的《日本书纪》是以原先由圣德太子及苏我虾夷等人编纂的《天皇记国记臣连伴造国造百八十部并公民等本记》为底本的^②。《书纪》关于日本的开国纪年的确认，全完是根据圣德太子在《天皇……本记》中表述的阴阳道干支纪年的概念而判定的。它以推古天皇九年（601年），即“辛酉年”圣德太子营造斑鸠宫为基准，由此上溯一蓊，即上推1260年作为“神武天皇”

① 在中国古历法中，“蓊”有另一种计算方法，在汉初所传的古代六种历法中，以十九年为“一章”“章”有七闰，四章为“蓊”，二十蓊为“纪”，三纪为“元”。此种纪年法，当与阴阳学说有别。

② 此本《天皇……本记》始编与620年。645年苏我氏灭亡，此书在苏我虾夷家被烧毁。《日本书纪》卷二十四《皇极天皇纪》记此事曰：“四年六月己酉，苏我臣虾夷等临诛，悉烧《天皇记》、《国记》、珍宝。船史惠尺即疾取所烧《国记》而献大中兄。”日本古史学界主流认为，这部分被抢救出来的《国记》，便是后来编纂的《日本书纪》的主干了。

元年,日本的开国,即日本的皇谱与皇统,便从这一年起算。所以,日本的所谓第一代天皇的开国纪年,是在没有任何地上地下文物实证,也没有任何文献事实记载的状态下,出于圣德太子及其门人对于“干支纪年”的信仰而自我推算确立的。这其中深深地渗透着中国的阴阳学说的思想。作为历史事实,它是不足为信的;然而,作为思想的现象,却是生动而深刻的。

(二)律令制中的阴阳思想

中大兄皇子推行的“大化革新”的成功,意味着日本古代国家向中国式的集权制度的转变,开始进入了律令制时代。这一转变过程至奈良初期逐步完成,建成了新的国家体制,确立了王道思想,迎来了古代天皇政治的全盛时期。

在日本政治的这一重大转变过程中,中国的阴阳学说一直支配着推进王道主义的政治家们的理念。发起“大化革新”的中大兄皇子即天智天皇,与其弟大海人皇子因权力之争而引发了“壬申之乱”。不久,大海人皇子推翻了天智天皇之子大友皇子的近江朝廷,即位号天武天皇。

天武天皇精通式占术,笃信阴阳道。据说“壬申之乱”中经过伊贺国时,天空中黑云飞舞,天武天皇即行式占,预示此乃天将二分之征兆,以此鼓舞士气。当时,占卜之术大底有四,一曰龟占,二曰筮占,三曰式占,四曰算占。所谓“式占”,便是把方圆两个(式)盘重叠旋转,盘的表面记有“十干”、“十二支”以及阴阳道诸神与诸星之名。此种占术在10世纪后逐渐式微,但从天武天皇精通此术来看,在当时的日本一定是相当普遍的。20世纪20年代(1925年)朝鲜平壤附近原汉代乐浪郡治遗迹石岩里201号坟的椁室,以及同一遗迹的北室有两各考古发现,前者为直径为9.4厘米的一个残缺的圆盘。此盘中央有一个可以插入转轴的孔,四个同心圆把圆盘表面分为四部分,中心部分有四个小孔,以刻线相连而成北斗星状,其他三部分记着阴阳道的十二月神及干支二十八宿。后者是一个边长13.5厘米的方盘,两个直径9厘米的圆形小薄板表面涂有黄粉,边缘刻以红线,上有黑字书写的十二月神及干支的二十八宿。依据这两件文物,参照古文献的记载,研究者可以复原出当年天武天皇式占时使用的工具——式盘。

天武天皇十五年(686年),改年号为“朱鸟”^①。自比当年中国的汉高祖,故而称“火德”。进而,天武天皇又在作为中央中枢机关的八省之一的中务省中,设立了“阴阳寮”。“寮”是隶属于“省”的一级政府建制。阴阳寮建立之时,设“头”一人作为长官,统辖有“助”、“允”、“大属”、“小属”、“阴阳师”、“阴阳博士”、“阴阳生”、“历博士”、“天文生”、“漏博士”等官员八十八人。他们从事占卜、相地、天象、历法等项属于阴阳学说的专业性作业,并有权将各种灾象变异密奏天皇。“阴阳寮”官制的确立,它表明阴阳道在古代日本,不仅作为一种思想理念,而且在具体的运作方面,直接参与了国家的政治活动,在律令制国家维护自己的体制方面,发挥了不可忽视的作用。

(三)摄关政治中的阴阳学说

日本阴阳道随律令制国家的建立而进入政治活动。在平安时代的政治运作中,阴学说日益作为“宫廷阴阳道”而服务于贵族阶级。随着公家贵族斗争的激化,阴阳家纷纷卷入政治权力之争,玩弄占卜者越来越引人注目,直至院政开始动摇。在这一历史过程中,摄关政治始终使用阴阳道来确保其政治统治。其中,12世纪的藤原赖长可谓代表。

藤原赖长(1120—?),父亲藤原忠实为鸟羽天皇“关白”,摄关政治,权极峰顶^②。所以,他15岁便位居正二品权大纳言,30岁为左大臣从一位,与其兄藤原忠通争夺“关白”之位。这是一位学者型的理想主义政治家,他重视汉籍,尤重《易经》。据说他24岁拜师藤原成佐始学《易经》,为此,依当时之俗,特请阴阳大师安信泰拜祭“泰山府君”,亲为卜占。祭拜之际,始为大雪纷飞,然而当大师仰问府君,学《易》是否有凶时,雪停天晴,月亮复出。大师示为吉兆,大喜过望。藤原赖长于是沐浴更衣,诵读《周易》。藤原成佐侍奉左右,讲授《周易正义》等。继而,藤原赖长又延请阴阳家藤原通宪为其讲述并演习占卜。首讲仪式于府邸寝殿的西北廊下设席,师傅通宪面西,赖长面东而坐。据说此乃模仿周武王从太公望学丹书

① 以“鸟”作为年号,这是与日本古代的原始图腾(Totem)相关的。参见严绍璿《日本古代物语的形成与发达》(载《中日古代文化交流史大系·文学卷》浙江人民出版社刊中文版,大修馆书店刊日文版)。

② 此处“鸟羽天皇”是以“鸟”命名天皇称号,在古代天皇皇谱中多有以“鸟”命名者,此为内含原始“图腾”的文化符号,请见前文关于“朱鸟”年号的注释。

之例。当时正值朝廷甲子改令之时,藤原赖长困惑于此。然学《易》作卦之间,豁然开通。于是,上呈甲子革令之文,是年改号为“天养”。近卫天皇又以藤原赖长进献的养女多子为皇后。父亲藤原忠实又把早先传给长子忠通的“藤原摄关家传宝物”转交于赖长。一时之间,藤原赖长的权力达到了顶峰。这期间阴阳道学说曾资助了他的成功。

然而,藤原赖长却成于阴阳学说,也败于阴阳学说。其兄藤原忠通与他的阴阳师藤原通宪相勾结,在近卫天皇患眼疾去世后,造作谣言。朝廷传闻天皇之灵假女巫降神,说数年前有人诅咒自己,把钉子钉在了天岩山天狗像的眼睛中,令其失明痛疾而亡。近卫天皇之父鸟羽上皇遣人调查,果见天狗像中有钉子,查考天岩山僧侣,得知五六年前确有人来此作法念咒。此乃阴阳道中巫蛊之术。藤原忠通与通宪等进言,指称此系藤原赖长所为,因而其政治生涯急转直下。终于在“保元—平治之乱”中死于箭矢。或许,这多少意味着摄关政治与阴阳道的历史命运。

三、日本传统民俗中的阴阳道

阴阳学说传入日本,很快便与天皇制政治合流,以一种意识形态积极地介入古代政治体制的确立和国家政策的实施。但是,阴阳学说对古代日本的影响当然远不如此,它在古代日本民众的各个生活层面上,都表现得相当的活跃。如果说,阴阳道与日本政治的融合,在很大程度上是依赖于政治家的意念(人为的因素)的话,那么,它对于日本人生活层面的影响,则主要根源于阴阳学说的深层结构中所含蕴的若干因素,适合于日本民众的某些潜在心理。

(一)神祇活动中的阴阳道

皇极天皇元年(642年),天下大旱。百姓纷纷以牛马牺牲祭神,或迁徙街市,或祈求河伯;苏我入鹿又在南庭安置佛菩萨、四天王,众僧侣齐诵《大云经》。天皇本人又至南渊河,跪拜四方之神,仰天祷告。终于电闪雷鸣,大雨倾盆。这里所谓的“牛马牺牲”、“迁徙街市”、“祈求河伯”等都是出于阴阳道的仪礼。《易经》中说:“以干为马,以坤为牛”,在中国,“牛马牺牲”意味着天地之神阴阳交会而兴云作雨,故民间以此形式来祈求降雨。皇极天皇跪拜四方,这是在古代日本“女帝祭祀雷神”的习俗中,又混入了阴阳道祭祀四方之神的要素。

皇极天皇三年(644年)七月,东国不尽河附近的大生部多以“常世神”自称,劝诱村民供奉凤蝶幼虫,以求富贵长生。当地居民据此筑起神坛(祭虫坛),且歌且舞,以示祭祀。这又一次显示了日本古风俗与阴阳道的融合。

皇极天皇时代,史载“国内珣等,折取枝叶,悬挂木绵,伺候大臣渡桥之时,争陈神语入微之说”。此风延之平安时代,京都崛川的床桥一带,常常聚着不少的阴阳师,为过桥者进行“桥占”。“桥”是交通要道,为人群往来之所,也是供奉“地界神”的所在。阴阳师们在这里一方面向神祈求交通安全,一方面为行人预言吉凶祸福。这显然是易筮占卜之类的阴阳术数已进入日本民间生活的表现。

(二)人名与星辰信仰中的阴阳道

从日本的《古事记》《日本书纪》《万叶集》《风土记》以及《正仓院文书》等一系列古文献中,保留着许多动物的名称。其中有些是日本的现实生活中有的,如牛、马、狗、猪等;有些是日本的现实生活中没有的,如虎、龙等。一般认为,古文献中记载的这些动物名,当与十二地支有关。为了祈求对人身的保佑,日本人便把十二地支的动物名,大量地征用为人名,例如,牛麻吕、牛壳、龙麻吕、龙女、小龙、马手、马依、猪麻吕、猪壳、羊壳等。从中可以窥见源于中国阴阳说的命名法的传播。

日本人对星辰的信仰,主要表现在对北辰星(北极星)与北斗七星的信仰上。北极星位于天的中央,统领众星。由此而认为北极星能够昭示大至国家的兴亡,小至个人的祸福。此种观念,极易与阴阳道的糅结结合在一起。在奈良时代,城乡广泛流行对北辰星的信仰。每年春、秋两季,京畿官民男女相聚,举行祭祀北辰星的大型活动。至平安奠都之后,每年在三月三日和九月九日,有两次献灯祭祀北辰星的活动。每当此时,天皇也在清凉殿相北遥拜。此种大型祭祀的盛况,可以从桓武天皇延历十四年(795年)新京踏歌宴上的歌辞中得到生动的明证。其中一首曰:

新年正月北辰来,满宇韶光几处开。丽质佳人伴春色,分行连袂舞皇垓。

当北极星高挂天际的时候,大地一片春意融融,丽质佳人联袂起舞,婀娜翩迁,一派悠闲舒适、喜气洋洋的气象。日本人的北极星的信仰,可以追

溯到更加古远。在北九州岛的宇佐八幡宫第一殿的助殿有北辰社,祭祀北辰神。北辰神作为占卜之神,这是从朝鲜半岛的新罗带入的信仰。据说当年新罗的辛岛氏从半岛渡入,北九州岛的香春岳从事矿山的开发,传入了向北辰星神占卜的信仰。辛岛氏一族的信仰,其源于5世纪盛于新罗的阴阳学说。可以推测,日本皇都京畿地区的“北辰信仰”,当是起源于宇佐地区流传的原新罗民间的阴阳说,至少这二者的关系是极为密切的。

此外,有关北斗七星的信仰,在平安时代也渐渐地发达起来。鉴于人的出生总可以在七星中找到归属,所以,祭祀“本命星”的“属星祭”也很热闹。例如,子岁出生的人便祭贪狼星,丑寅出生的人便祭巨门星,庚戌出生的人便祭禄存星,卯酉出生的人便祭文曲星,辰申出生的人便祭廉星,己未出生的人便祭武曲星,午岁出生的人便祭破军星。北斗七星被认定为日月众星之精华,可以司善恶,可以烦祸福,只要对其礼而拜之,便可享尽长寿福贵,驱恶避罪,心想事成。这便是阴阳说的天人感应观。

(三)泰山信仰与阴阳道

阴阳学说作为一种理念,力图探究大千世界包罗万象的根源性特质,从而建立起慎密的理论体系。以此为前提,进行咒术占卜,并且将其运用于人类生活,在个人的现实生活与人生的终极理想之间构筑起一座桥梁,对于山岳的信仰便是在此基础上形成的。

古代中国尊奉为宗教的名山有五座,此即为“五岳”——东岳泰山,西岳华山,南岳衡山,北岳恒山,中岳嵩山。从地理的视角考察,此五岳是以洛邑(洛阳)为其中心轴。这似乎可以理解为以地理配置来诠释阴阳五行之说。在此五岳之中,泰山最被看重。其所以如此,这是因为“东”为日出之所,五行之中为木,四时之中为春,阴阳之始动,万物之初生,此之谓“泰”。所以,泰山乃天地相交,万物繁衍之动力所在。泰山在战国时代地属齐疆,自古就是阴阳术士们讲述《易》说,从事占卜的活跃地区。泰山由此而被赋与了更加强烈的阴阳学说的色采,当是没有疑问的。自秦始皇以来,历代帝王都欲“封禅岱宗”,作为建国立业的重大举措。

中国本土的阴阳学说发展到晋代,“泰山信仰”增添了新内容。泰山在作为生命发祥地的同时,也被认定为接受魂魄之山。作为天帝后代的泰山神,从此又兼司召人魂魄的职务了。这样,泰山神便被称作为“泰山府君”,作为冥府君主受到祭奉。

“泰山府君”的信仰传到日本,在平安朝公家社会中得到发展。公元10世纪左右,日本专门供奉“泰山府君”的祭祀,由当时的阴阳大师贺茂氏与安倍氏的积极提倡而流行开来。

祭祀“泰山府君”的仪礼,最重要的是宣读“祭文”。“祭文”称为“都状”,这是一篇祝词。目前保存最早的是11世纪时期后冷泉天皇(1045—1068年在位)的“都状”。此次祭祀“泰山府君”,事在1050年,其文如下:

谨上 泰山府君都状 南阎浮洲大日本国天子亲仁

御笔 二十六

献上 冥道诸神一十二座^①

银钱 二百四十贯文

白绢 一百二十四

如上 亲仁谨启泰山府君、冥道诸神,即位至今,未经几年,近日苍天为变,黄地妖至,怪物数数,梦想纷纷。司天、阴阳勘奏其详,其征尤重。若蒙冥道之恩助,人间凶厄,何不攘哉!故为攘祸胎于未萌,延宝祚至将来,敬设礼奠,谨献诸神。昔崔夷希祈之东岳而得延九十之算,赵顽子奠以中林获授八百之祚。古今虽异,精诚惟同。伏愿垂彼玄鉴,答此丹祈。谨启拂除灾异,赐余宝祚,删死籍出北宫,录生名于南简。延年增岁,久祝长生。

永承五年十月十八日 天子亲仁(御笔)谨伏

目前还保存着日本鸟羽天皇永久二年(1114年)大臣(从四位)藤原显隆的“都状”。其文如下:

谨上 泰山府君

日本国从四位上行右中辨兼备中介藤原朝臣

显隆 年四十五

本命庚戌 行年庚戌

献上 冥道诸神一十二座

^① 所谓“诸神一十二座”,这是指天曹、地府、水官、北帝大王、五帝大王、泰山府君、司命、司禄、六曹判官、南斗好星、北斗七星、家亲丈人(后世也作“家亲丈人”)。它们都是主管福祿寿之神。

银钱 二百四十贯

白绢 二百二十匹

鞍马 一十二疋

勇奴 三十六人

如上 谨启泰山府君、冥道府君：夫信至高天神怜之，慎至深地祇护之，某官带右司郎中，升位大中大夫，此乃局踣天地，仰敬神祇之故也。复祈冥应，更备清奠，聊存黍稷之味以望明德之馨。伏乞加级如恩，升进任意。蹈兰台、攀秋月；步槐路、接青云。延赵氏之算，诚乃天应；祈鲁姓之恩，盍成地望！谨启息灾延命，一家有福。

永久二年十一月二十三日 从四位上行右中辨

藤原朝臣谨状

从内容来看，这两篇“都状”表现的都是对生存环境的恐慌与危机感，以及对摆脱危机，追求未来的渴望。然而，天皇在祭文中祈求长寿延年，天下太平；大臣在祭文中希冀息灾攘祸，官运亨通。不同层面上的人，对生存与未来怀有不同的心思。他们都从阴阳道中寻找到了适合于他们确保自身安全，并能提供美好未来的慰藉。他们相信作为阴阳道化身的“泰山府君”，通过自己虔诚的祈祷，一定能有吉祥的回报。这种心态表明，阴阳道思想已经融入日本社会各个层面的信仰之中，并且成为当时日本民族的一种心理形态了。

第四节 空海和尚与《文镜秘府论》

在上古时代中华文化东传日本的漫长的历史中，9世纪初期日本文化人终于在“学术研究”层面上对此做出了反应^①，这便是由杰出的学问僧侣空海和尚撰著的《文镜秘府论》，它成为日本传统汉学史上第一部真正的研究著作，从而标志着日本文化史上汉学奠基时期对于中华文化的最深刻的把握与理解。

^① 这里使用了“文化人”这样一个模糊的称谓。在日本文化史上，真正的具有切实的精神内涵的“文人”是在江户时代才得以形成的，而“知识分子”更是近代文化中的概念。

一、空海和尚(弘法大师)的汉学与佛学的经历

在日本文化史上关于空海的出身与门第,有数种不同的说法,其中最不可思议者,有说他是“神胤佐伯”的后人,此即说他是“记纪神话”中天神“天日忍”的后裔。另一种说法指他是“皇胤佐伯”的后人,此即说他是日本皇谱上“景行天皇”的后人。事实上出身愈是攀附高贵,则愈是不可考证或十分低微。

空海和尚(774—835)俗姓“佐伯”(Saeki)。他是日本第一部称得上“学术”的汉学著作的作者,传说他也是日本文字“假名”的创造者^①。15岁到奈良受学《论语》、《孝经》以及史传,兼习辞章。他的第一部著作《聋瞽指归》,申明自己求佛的意志。24岁时仿效中国汉代《子虚》《上林》文体,撰写《三教指归》三卷,研讨儒佛道三者的旨趣。

804年日本大和朝廷向中国派出第17次“遣唐使团”,空海作为“学问僧”随团出使唐朝,于当年12月抵达长安。翌年(805年)大使藤原葛野麻吕回国,空海和尚“因慕支那之法”,请求在华留学获得准许,于是,居住于长安西明寺。

西明寺是7世纪时期唐代玄奘法师以天竺祇园精舍为蓝图而建筑的。武则天曾向此寺布施过青泥珠,章怀太子李贤在此铸造过万斤铜钟等,也可见其显赫辉煌的身价。最为重要的是,西明寺是唐代最先收藏佛教经典的宝库之一,史称“西明寺藏”。这里是当时研读佛学最为理想之处。此外,西明寺也是唐代应试举子“游焉息焉”的处所。《太平广记》“宋济”条引《卢氏杂说》说:“(唐)德宗微行,一日夏中至西明寺。时宋济在僧院过夏,上忽入院……问曰:‘作何事业?’兼问姓行。济云:‘姓宋,第五,应进士举。’又曰:‘何所业?’曰:‘作诗。’”^②这一对话很有趣味,它记述了一个事实——作为空海和尚留学之所的西明寺,既是释门专研佛学之所,又是世俗应试举子幽闲之所。这两种文化胶着之处,对后来空海和尚研究与撰写《文镜秘府论》,当是关系甚大。

① “假名”作为日本民族语言的文字记录系统,是日本社会进入“文明时代”的标志之一,就像汉字形成的历史一样,无疑是这一民族长期摸索积累而创造,在9至10世纪时期基本成型,不可能完成于一人之手。在“英雄史观”充塞的时代,人们总是把族群乃至人类的创造比附于一个人(或臆造或真人),以寄托对自己不可知的历史的敬仰和回忆。

② 见《太平广记》卷一八〇“宋济”文。

据说空海原来打算在华夏访学 20 年,然而,在他接受了真言密传之后,他便遵从师傅教导,早日归国布道。806 年他从长安起身,经越州回国。

二、《文镜秘府论》概说

《文镜秘府论》是日本传统汉学史第一部奠基性著作。空海和尚在留学中国,亲身感受以当时唐代为中心的华夏文化后,又在国内精心研讨传入日本的以“诗歌”为中心的汉文化,对于“汉诗”创作中以“声病”为中心表述了他深思熟虑的见解,撰成《文镜秘府论》六卷。

是书以“天、地、东、南、西、北”厘定六大部分。“天卷”言汉诗的“调四声谱”与“调声”等;“地卷”言汉诗的“势”、“例”、“体”、“义”等;“东卷”论汉诗的“诗对”等;“南卷”论汉诗的“文意”与“体”、“位”等;“西卷”论汉诗的“文笔十病”等;“北卷”论汉诗的“对属”等,每一卷又分若干“类”,凡为 15 类。

从内容上可以看出,空海和尚撰著此书的目的,着眼于在“声韵格律”、“遣词修辞”等层面上阐述关于对日本人学习汉诗并创作汉诗进行指导,具有“诗歌创作向导”的意义。820 年,著者把本书的内容选择其精要,“抄其要口含者”,做成一个“精本”(简本),书名题为《文笔眼心抄》。

研究者注意到,在华夏文化有记载传入日本数个世纪后,日本第一位以专门著作形式对中国文化进行研究和阐述的,是一位佛教僧侣,其研究论述的对象是汉诗的诸问题。这一文化现象典型地表现了当时中日文化关系和日本文化史若干侧面的重要势态。

在日本传统汉学史上关注这样的文化现象是极为有意义的。它表明早期中国以经学为中心的儒学,虽然在几个世纪之前已经导入日本,成为构筑日本古代国家的有价值的材料,但是,它只是局限在一个相当狭小的范围内,并没有在日本的思想文化领域取得主导性地位。有研究者一直认为,儒学进入日本就成为了日本社会的统治思想,“日本与中国同样是一个儒学文化国家”,其实是大谬不然。

9 世纪时代是日本汉风极盛的时代,汉学史上第一部研究华夏文化的专著《文镜秘府论》应运而生。这部著作的出现,表现了日本社会崇尚和追逐汉诗的文化风尚。在此之前的 750 年,日本第一部汉诗集《怀风藻》的编纂,已经展现了汉诗在日本文化人中传递的规模,其后,与《文镜秘府

论》相左右,又有《凌云集》《文华秀丽集》和《经国集》这“敕撰三集”的编纂。当时的宫廷和朝野皆以吟唱和写作汉诗为本务。在这样的文化势潮刺激下,《文镜秘府论》作为引导汉诗欣赏与创作的入门,它的出现是必然的了。

这一文化势态表明,当时日本社会正处在兴高采烈迎接中国文艺的到来,竞相模仿,充满着热情。这是一个“接受”多于“研究”的时代——对于处于东亚边陲的文化后发国家来说,这是必然会经受的“文化洗礼”。但也正是由于《文镜秘府论》的诞生,它成就了日本汉学奠基时期的学术成就。

第二章

日本传统汉学的准备时期

中国以宋学为主体的新儒学进入日本,推进了日本传统汉学的发展,大约从镰仓五山时代开始,传统汉学在此前奈良—平安时代的基础上有了一种可以划分出发展阶段式的“跃进”^①。当时,广泛接触汉文化,尤其是从事汉诗创作的五山僧侣们,在接受中国新佛教禅宗的同时,接受了中国的新儒学,并逐步确位了宋学的地位——日本传统汉学以“宋学”传入为起始,开始进入形成学术本位体系的“准备时期”。这是一种极为重要的历史文化现象,在日本政治史和文化史上也是一个极为重要的时期。

第一节 中日禅僧的交往与宋学传入日本

中国的宋学传入日本,并且成为17世纪初期逐步发达起来的“汉学”的基础之一,大约开始于日本镰仓时代中期,中国南宋理宗、度宗年间(13世纪中期),上距程颢、程颐去世约200年,距朱熹、陆九渊去世约50年。

① 镰仓时代(1185—1333)是日本历史上继平安时代之后的一个历史时期。日本学界依据前近代划分为“古代”、“中世”、“近世”三分法理论,把镰仓时代定位为日本中世时代的起始。中国学界把前近代社会之前的历史时期一概称为“古代”,在日本史的表述中,一般把镰仓时代作为日本古代社会中期的起始。“镰仓”是一个地名,位于现在神奈川县东南部,面临著名的相模湾。1180年与朝廷“公家”相对持的东部武士割据集团首领赖源朝率领武士集团由伊豆进入镰仓,终于在此建立起了日本史上最初的“武家政权”的根据地,开启了日本中世时期近400年的分裂争权战争时期。关于镰仓时代的起始,日本史学界有四种说法。本文取多数学者赞同的1185年说,这一年日本设置守护、地头,建立了使源赖朝统治达于高潮的封建机构。镰仓时代终结于1333年。

“五山”原本是中国禅宗五座大本山的总称,从镰仓时代起逐步传入日本。“日本五山”的本末以及文化价值,详见本章阐述。

中国宋学之所以在这一时期大量流入日本,是与日本武家势力的增长,特别是与中国禅宗的东传与在日本的隆兴密切相关的。

由清和源氏的嫡系源赖朝打倒平氏而建立起来的幕府政权,造成了武士阶级的崛起。武士作为重要的社会阶级而自立,并且逐步掌握了政权,在日本历史上出现了以京都朝廷为代表的公家,和以镰仓将军为首领以武士为主体的武家的对立,形成了政治权力的二元性。反映在思想文化上,新兴的武家文化力图要压倒传统的公家文化,它努力地摄取符合武家需要的各种意识形态,并把它们融化于自己的思想意识体系之中。这一过程具体地表现为日本“古典佛教”(宫廷佛教)和“古典儒学”(宫廷儒学)的逐步崩坏,“新佛教”(五山禅宗)与“新儒学”(五山宋学)的逐步兴盛。中国宋学作为新儒学的主要内容,在这一时期随着作为新佛教的主要内容的禅宗的传入而传入了日本。

日本的佛门子弟对南宋发达的禅风,充满了渴望,与此同时,中国的一些禅僧为东邻日本禅学的兴起而激动,遂产生了“游行化导”之志,而镰仓幕府愈益醉心于禅,常欲从中国禅林中延师赴日、讲学皈依,加上13世纪中后期在中国大陆上严酷的民族斗争中,汉族的一些禅僧,抱“生不食元粟,死不葬元土”之志,决意东向。所有这些情况交叉综合在一起,于是,在13世纪中期,中日两国禅僧的交往,达到了历史的高潮。1235年,日僧圆尔辨圆到达中国,嗣径山无准师范之法,回日本后在京都开创东福寺。1246年,中国禅僧兰溪道隆赴日,执权北条时赖迎至镰仓,创建兴寺,与辨圆互为呼应,弘布禅风。其后,他们二人的弟子门生,有史籍可查者,在圆尔辨圆之下,有悟空敬念、心地觉心、无关普门、山叟惠云、无外尔然、白云惠晓、无传圣禅等;在兰溪道隆之下,有约翁德俭、无隐圆范、南浦绍明、藏山顺空、不退德温、宗英、直翁智侃、林叟德琮、桃溪德悟等,在此后50年内,都相继到中国。而继兰溪道隆之后,自中国人日本的禅僧,在宋未有义翁绍仁、兀庵普宁、西涧子县、大休正念、无学祖元、镜堂觉圆、梵光一镜等;在元初有一山一宁、石梁仁恭、东里弘念、东明慧日、灵山药隐、明极楚俊、竺仙梵仙等。在当时的历史条件下,这一支宗教交流的队伍,称得上是浩浩荡荡的了。

中国与日本之间禅僧的如此频繁的交往,终于成为中国以宋学为主体的新儒学传入日本的滥觞。

在13世纪中日禅僧的交往中,与宋学传入日本关系最密切者,大概应

该首推俊苾、圆尔辨圆、兰溪道隆等人。

一、入宋僧俊苾

伊地智潜隐(1782—1867)在《汉学纪源》中说:“僧俊苾(日本)建久十年(1199年,南宋宁宗庆元五年)浮海游于宋,明年至四明(作者按,据《泉涌寺不可弃法师传》云,“建久十年四月十八日发自博德,五月初抵江阴军”),实宁宗庆元六年,朱子卒岁之年矣。居其地十二年,其归也多购儒书回我朝,此乃顺德帝建历元年(1211年),宁宗嘉定四年,刘燊刊行《四书》之年也。宋书之入本邦,盖首乎僧俊苾赍回之儒书。”流传于日本的第一部宋学著作是否就一定“首乎僧俊苾赍回之儒书”,目前似乎还难以断言。日本自平安朝后期(11世纪)起,对宋贸易日益兴旺,宋商赴日也日见增多,日本僧之赴宋与中国僧之赴日,几乎都托身于商舶之往返。在中国对日出口货物中,书籍为其大宗。据《百炼抄》记载,宋商刘文仲于仁平年间(1151—1153),曾向日本左大臣赖长进献《东坡指掌图》二帖、《五代记》十帖及唐书(其他中国书)十帖;而治承年间(1177—1180)日人平清盛也由宋购进《太平御览》一部进献高仓天皇。此类事项,中日史籍不乏记载,所以,中国的宋学著作因系新书新说有利可图,宋日商贾也难免将其输入日本,当然,至今也无确证。至于作为一种思想学术的研究而把宋学著作带入日本,那么,伊地智潜隐认为僧俊苾为其先驱,虽然有些学者以为缺少最有力的证据,而我觉得基本上还是可信的。

俊苾作为一位僧人,并不是纯禅宗,他初学显密诸宗,次习戒律。1199年携其弟子安秀、长贺二僧来宋,在明州(今宁波)景福寺就如庵学律部三念。当时的南宋,禅风已经大盛,他感于这种新的形势,又登明州雪窦(禅宗十刹第五,资圣禅寺)及临安府径山(禅宗五山第一,兴圣万寿禅寺)学禅,而尤可注意的是,据《泉涌寺不可弃法师传》记载,俊苾常涉外典之学,与当时南宋钱相公、史丞相、楼参政、杨中郎等一般博学俊颖之儒士相往来,是一位集儒释于一身的人物。俊苾于1211年归国,携带佛教典籍1008卷,世俗典籍919卷,碑帖96卷。在这一批运回的世俗典籍中,儒道书籍256卷,杂书463卷。^①如果以此与平安朝时期入唐八家的《请来目录》相比较,那么,无论是儒书还是杂书,俊苾携带回国的均比“入唐八家”要多

^① 参见《泉涌寺不可弃法师传》(京都泉涌寺藏本)。

得多。这种情况正是反映了这一时代哲学宗教界的新形势。

作为一位赴宋学问僧,既有兴趣于禅宗,又热心于宋学,在当时南宋二程的著作早已流传,朱熹的著作也已刊行的条件下,俊芿带回的儒道书籍中有着一定数量的宋学著作,这是可以想见的。这一推断,并不是主观臆测,从当时日本学术界的动态看,尚有若干蛛丝马迹可以作为佐证。在俊芿回国之后30年,日本出现了第一部复刻宋版朱熹的《论语集注》,署名“陋巷子”。这是日本开印中国宋学著作之始,也是宋学传入日本的最显著的标志。从俊芿回国至“陋巷子版”《论语集注》刻刊的这一期间,目前中日史籍上并无日本再输入儒书的记录,此翻刻一事,当与俊芿引进大批儒书有关。此后,镰仓后期五山禅林的著名学者虎关师炼(1278—1344),是一位宋学研究家,有机会在三圣寺、东福寺、南禅寺中阅读俊芿从中国带回的儒书,他受这些书的影响而研究宋学,并与元僧一山一宁质宋学之疑义。此事见于他的《济北集》。该书曰:“(东福寺)海藏院经籍所藏谓之文库,秘籍天下儒释二书皆藏焉。”可以看出,俊芿带回的儒书中确有宋学著作,并且影响到日本五山禅林一代的宋学研究。当然,因为没有细目可考,我在这里把俊芿作为宋学传入日本的前驱,最终还只能是一种推断,但这种推断应该是接近事实本相的。

二、入宋僧圆尔辨圆

圆尔辨圆是日本佛教史上著名的禅僧,谥号“圣一国师”。在中日文化史上,他是第一位有书目可查从中国向日本引入宋学著作的人。他早年在久能山从尧辨出家,19岁赴京都听“孔老之教”,1235年34岁时赴中国求法。此时俊芿圆寂已八年。圆尔辨圆在南宋曾受教于径山的佛鉴禅师(无准师范),禅师授与他《大明录》,并云:“宗门大事均备于此书。”《大明录》为宋僧奎堂所作,举程明道等说和于禅宗,是一部援儒入佛的著作。圆尔辨圆还从北磻居简、痴绝道冲二禅师受教,这两人是南宋禅林中第一流的宋学家,致力于宋学与禅教的结合。圆尔辨圆在华六年,在禅风宋学的熏陶之下,无疑也兼儒、释于一身。他在1241年回国后,在筑前、博德草创崇福寺与承天寺二寺,其后,因为获得藤原道家的崇信而立东福寺,成为日本临济宗东福寺派的开山。

圆尔辨圆不仅为日本传入了风靡一时的宋学著作,并且于1257年为当时的幕府执权北条时赖于最明殿寺讲授《大明录》,这可能是日本禅林

讲授宋学的最早经筵。1268年掘河国大相国源基贞曾请教他关于儒、道、佛三教大意,他为回答此问而特撰《三教要略》一书,1275年又谒龟山法皇,说三教旨趣,最后编定《三教典籍目录》。从这些活动事迹来看,圆尔辨圆作为禅林僧侣,一直致力调和儒佛道三教学说,他既是一位佛门僧侣,又是一位宋学研究家,他的毕生努力,对把中国宋学传入日本,无疑是起了极为重要的作用。^①

三、赴日僧兰溪道隆

在13世纪中期,当赴宋日僧致力于摄取宋学的同时,日本文化史上称之为“归化僧”的中国赴日禅僧也正努力把宋学介绍给日本。由于他们原本是中国禅林的学者,儒学素养一般比较雄厚,因此,他们于宋学的传播上,着重于义理的阐发,这要比主要是引进著作的日僧又深入了一步,而其中与日本宋学渊源关系最深者,当推兰溪道隆了。

兰溪道隆俗姓冉氏,祖籍四川涪江,曾经师事北磻居简、痴绝道冲和无准师范三位禅师,与日僧圆尔辨圆为同门师兄弟。道隆与日本人宋僧明观智镜交往甚厚,早有东渡之志。《本朝高僧传》曰:“日本宽元四年(1246年),(道隆)居明州天童山,适闻日本商舶泊于来远亭,往浮桥头观之,忽有神人告之曰:‘师之缘,在东方。’遂来日。”^②这虽然是后来禅林附会之说,但1246年兰溪道隆携其弟子义翁绍仁、龙江等人赴日,确为中国禅僧东游日本的开始。兰溪道隆抵日后两年即1248年(日本宝治二年,南宋理宗淳祐八年)被执权北条时赖迎至镰仓粟船之常乐寺,并于翌年建立僧堂,开创了日本佛教史上镰仓的禅宗道场。道隆在常乐寺开堂上堂时曾说“种件依唐式行持”,^③所以,这一道场几乎完全依据中国禅林的清规。1253年(日本建长五年,南宋理宗宝祐元年),北条时赖于巨福吕地狱谷建成巨福山建长寺,以兰溪道隆为开山祖。时赖并劝募1000余人,铸造巨钟,道隆为之作铭,署其名曰“建长禅寺住持宋沙门道隆”。^④日本禅寺之名由此而始,同时,也终于成就了镰仓武士欲建一大伽蓝以压倒公家的夙志。兰溪

① 参见《圣一国师年谱》。

② 《本朝高僧传》卷十九《道隆传》。

③ 《大觉禅师语录》。

④ 《镰仓五山记》。

道隆的活动不仅在中日佛教交流史上具有重要的意义,而且他利用禅宗道场,阐发宋学,是日本宋学史上一位重要的人物。

从现存《大觉禅师语录》三卷来看,兰溪道隆的讲学处处皆儒僧口吻,貌类禅林而实似宋学,于阐发《四书》尤为谙熟。《语录》记载,北条时赖常就教于兰溪道隆。一日问教化之道,道隆答曰:“天下大事非刚大之气,不足以当之。要明佛祖一大事因缘,须是刚大之气,始可承当。今尊官兴教化、安社稷、息干戈、清海宇,莫不以此刚大之气,定千载之升平。世间之法能明彻,则出世间之法,无二无异矣。”^①这一观点完全是从宋儒所推崇的孟子的“浩然之气”演绎来的,只不过是蒙上了一点宗教的色彩而已。道隆在建长寺禅堂上曾发过一段议论,他说:“盖载发育,无出于天地,所以圣人以天地为本,故曰圣希天;行三纲五常,辅国弘化,贤者以圣德为心,故曰贤希圣;正心诚意,去佞绝奸,英士踏贤人之踪,故曰士希贤。乾坤之内,兴教化、济黎民,实在于人耳。”^②这完全出于周敦颐的《通书·志学》,并杂糅了《大学》《中庸》之说。《语录》中所引诸如“政者正也”、“正身诚意”等出自《论语》《中庸》的语句,更是随手可拾。从这里可以清楚地看出,兰溪道隆不仅谙熟宋学的精髓——《四书》,而且是根据宋儒的哲理加以理解和阐发的,在某种意义上可以说,他的禅林道场,就是传播中国宋学的基地。从兰溪道隆起,宋学在日本的传播进入了一个由形式到探究内容的阶段。

自道隆之后,大凡来日的宋末禅僧,都是以儒僧面目出现。1260年(日本文应元年,南宋理宗景定元年)赴日的西蜀禅僧兀庵普宁,今存有《兀庵语录》,讲授心性之学尤为得力;1269年(日本文永六年,南宋度宗咸淳五年)赴日的温州禅僧大休正念,今存有《大休录》,言“事君尽忠,事亲尽孝,莅政以公,将兵以信,抚民而接物,一视而同仁。森罗及万家,一法之所印”。其后赴日的元初禅僧如无学祖元(谥号“佛光禅师”)、一山一宁(谥号“一山国师”)都是禅僧而兼理学,对于镰仓时代的武家文化,均有极大的影响。

从1211年僧俊芿携带456卷儒道书籍由中国返日,至兰溪道隆、兀庵普宁等宋僧赴日布道讲学,其间经历了将近半个世纪。大约在13世纪的

① 《大觉禅师语录·常乐寺录》。

② 《大觉禅师语录·建长寺录》。

中后期,中国宋学已经传入日本,在镰仓幕府的支持下,它逐步为日本所吸收,而构成了日本思想文化的新内容。

第二节 五山文化的范畴

五山时代是日本文化史上一个极为特殊的时代,这一时代最基本的特点是,世俗的文化归于佛门僧侣阶级。此种势态与平安时代文化的表现形式相距甚远,文化的主宰者不是贵族知识分子,而是僧侣阶级或是僧侣知识分子。但如果把五山时代的文化称为“宗教文化”,那也是不合适的。因为这一时代中由僧侣们主宰的文化,并非全都带有宗教性质,而是包含着非宗教性质的中国文化中的儒学与汉文学等内容。就其数量而言,后者或许可以说与宗教性质的文化等量齐观。这种文化势态,终于创造了日本文化史上一个特殊的时期。

五山时代文化的特异性质,是由古代日本的政治斗争以及这一时期内中日文化关系的新的势态所造成的。

一、禅宗“五山”的确立

日本自公元12世纪后期,政治权力进入了多元形态。歌舞升平的景象消失了,代之而起的是以将军为首领、以武士为主体的长达400年的互相征伐。全国虽然名义上仍然有一个天皇,但天皇不是被将军挟持,就是政令不出京城,在1331至1392年间,竟然还出现过两个天皇,这便是日本史上的南北朝时代。

战争严重摧残了文化,由平安朝400年间建立起来的文化事业,几乎被破坏殆尽——在这近四个世纪中传入日本的中国文献典籍,如《本朝见在书目》所著录的1500余种唐代与唐代以前的写本,也大部分毁于这数百年之间。^①当时,在日本的国土上,唯一远离战火的是寺庙,一线学脉,便维系于此。于是,寺庙中存在的文化便成为这一时代日本文化的主流。

本来中国儒学文化曾受到佛学的排斥,而这一时期佛教中禅宗的发达,为儒、佛两家的关系带来了新局面。

^① 参见拙著《汉籍在日本流布的研究》第二章第二节,江苏古籍出版社,1992年。

日本的佛教在镰仓时代产生了划时代的变化。原来从7世纪传入日本的早期佛教,以研究经典和祈祷法会为主,天台宗、真言宗等具有无可争辩的权威地位,京畿地区集中了诸大名寺,寺院中皆皇族公家出身。我们习惯上把这一时期的佛教称为“贵族佛教”。随着镰仓时代将军、武士在政治上的胜利和旧的贵族政治的逐步瓦解,贵族佛教的权威也随之动摇。动摇的原因,固然是因为旧佛教徒营私利,逞私欲,腐败堕落,达于极点,但还有两个更主要的原因。其一是原有的旧佛教已不能适应武士阶级的意识形态。早期武士的出身是多元的,但不管他们来自何处,既为武士,就得为其主子奔走效劳而从中得利。他们驰驱矢石之间,出入生死之门,刚愎强悍。在精神世界上需要与他们这种生活状态与心理状态相一致的麻醉剂,以期获得安慰。但他们既没有文化,无法研读经典,又没有时间和精力,赴祈祷法会,他们要求有一种简明易行、直接痛快地反映他们意志的宗教。禅宗不立文字,以坐禅内观为主,超绝一切官能,摆脱一切知识,既无可以依据的经典,又无必须祈祷的对象。它的本旨主张非有非无,有无俱存,有无俱空,所谓“两头俱截断,一剑倚天寒”,这就是禅宗的境界。它鼓吹在一棒一喝之下,顿开茅塞;在以心传心之中,见性成佛,由此而获得万古不变的真理。所谓“立处皆真,随处为主”,譬如盘中之珠,无论如何回转都不能颠覆,修禅者所以临事时一丝不乱。对于生死之事,禅宗视之如一,所谓“生一时也,死亦一时也,亦如春而夏也,夏而秋也,秋而冬也”,“出生入死,如同游戏之场”。像这样一些主张,对于镰仓武士,真可以说大有补益,再加上禅家机锋锐利,禅林规矩严正,也为重礼节、尚意气的武士所钦悦。所以,武士在摈弃贵族佛教的同时,倾向于禅宗是必然的了。其二是因为镰仓幕府北条氏在掌握了全国的政权后,急于进一步握得全国的教权,而原有的佛教宗派始终不能脱离公家势力的羁绊,所以,幕府竭力要摆脱这些旧佛教,处心积虑谋划在镰仓建一大伽蓝而与京畿相抗衡,因而亟待引进与日本公家无任何关系的中国式的禅宗。正是在这样的形势下,原本在宗教社会下层僧侣中流传着的对异派的欲求,由于武士阶级在政治上的胜利和当时幕府政策上的需要,因而得以强烈地表现出来,于是,由荣西、道荣等传入的禅宗,便作为新佛教的主流而风靡日本。

其实,禅宗从中国唐代起已经陆续流入了日本。据14世纪虎关师练在《元亨释书》中的记载,日本白雉四年(唐高宗永徽四年,653年),遣唐学问僧道昭曾师从三藏玄奘,“一,藏语曰:‘经论文博,劳多功少,我有禅宗,

其旨微妙，汝承此法，可传东徼’。昭欣惬修习，早得悟解。又指见相州（彰德府）隆化寺慧满禅师。”^①这是说，在贵族佛教盛行的时代里，日僧与中国的禅宗便有了联系。735年（日本天平七年，唐玄宗开元廿三年），中国僧人璇踏赴日本，他虽崇戒律，但亦曾在嵩山从普寂学禅，并在日本奈良传布禅法。《元亨释书》记此事说：

释道璇，唐国人……天平七年来，敕馆大安寺西唐院

……（天平）十五年，同寺行表，年七十三，腊五十二，于兴福寺北仓院，就璇重受戒法……再璇乃告曰：篇聚者被身而已，我有心法，曰如来禅。昔三藏菩提达磨，自天竺来，付此法子慧可。僧璨、道信、弘忍、神秀，七传至我师普寂。我师始在嵩山，传唱禅法，道誉闻帝宸。诏入东都，居华严禅苑。故世曰华严尊者。我从华严得，以付汝……。^②

著名的人唐八家之一的最澄，为日本天台宗之开山，但他在中国学佛期间，也曾涉足禅学。入唐八家中的圆仁，虽然在中国“习梵学……能解密教，就受灌顶，得两部曼陀罗”等，但却也在青州府，拜会禅宗门人萧庆中，“明佛心中，得禅门祖付之印”。^③其后，这样的事例也还有若干。但是，在镰仓幕府之前，禅宗始终被看成是佛教的一个异派，从而只是作为其他宗派的扈从进入日本，并没有受到多大重视。到了镰仓时代，情况就大不一样。镰仓幕府的二代将军源赖家为日本禅僧明庵荣西创建建仁寺；而执权北条时赖热心皈依禅法，提倡禅宗尤为得力。他于1256年（日本康元元年，南宋理宗宝佑四年）在建长寺山内，另建一寺，名曰“最明寺”。自己让权位于北条长时，而在最明寺落发，专事修禅，^④并且派遣使节赴中国，问禅法于径山（南宋禅林五山第一）的石溪心月。石溪在回书中画一圆相，并着语云，“径山收得江西信”。^⑤今《石溪心月禅师语录》卷下收载有一

① 《元亨释书》卷第一。载《新订增补国史大系》，第31册，吉川弘文馆，昭和40年。

② 《元亨释书》卷十六“力游九·唐道璇”。版本同前。

③ 最澄的材料，见《元亨释书》卷一“传智一·延历寺最澄”。圆仁的材料，见同书卷三“慧解二·延历寺圆仁”。版本同前。

④ 《吾妻镜》第十六（正治二年正月），载《新订增补国史大系》第32册，吉川弘文馆，昭和39年。

⑤ 参见《大休录》。

偈,题为《寄日本国相模平将军》,其文云:

径山收得江西信,藏在山中五百年,
转送相模贤太守,不烦点破任天然。

这是中日宗教交流史上的佳话,也可见北条时赖皈依禅法的热忱了。北条时赖是镰仓幕府的中心人物,他如此热衷于禅,对镰仓武士和佛门子弟在精神上产生的信仰刺激无疑是巨大的。而当时,中国的禅宗经五代、北宋而益趋盛大。南宋宁宗(1195—1224)时,仿印度释迦在世时鹿苑、祇园、竹林、大林和那烂陀五精舍,在江南禅宗中,定临安径山万寿寺、北山灵隐寺、南山净慈寺、明州阿育王山广利寺和太白山景德寺为“五山”。另外,又以释迦牟尼圆寂后的项塔、牙塔、齿塔、发塔、爪塔、衣塔、钵塔、锡塔、瓶塔、盂塔共十塔为依据,于“五山”之外,再定“十刹”。这“五山十刹”便是南宋禅宗的基地。

13世纪日本镰仓幕府,便依中国“五山”之名法,在其政治中心镰仓,取建长寺、圆觉寺、寿福寺、净智寺、净妙寺为“五山”。14世纪中期,禅宗势力终于打进京畿地区,1338年至1342年,京都定南禅寺、天龙寺、建仁寺、东福寺、万寿寺为“五山”,其后,妙心寺、大德寺、临川寺等又为“准五山”。从此,日本开始了文化史上一个新时代——五山文化时代。

二、五山汉文学

五山时代的日本禅宗僧侣,广泛地从事儒佛兼营的文化事业,由崇尚汉文化的心态,发展起了“五山汉文学”。“五山汉文学”有广义和狭义两个范畴。广义的“五山汉文学”,泛指这一时期内以五山十刹僧侣为主体的一切汉文化活动,包括汉文学的创作,中国程朱理学的研讨,汉籍的校注与印刷等;狭义的“五山汉文学”,则界定为禅宗僧侣的汉文学欣赏与创作,其中又以汉诗创作为主。

五山时代的僧侣,把对汉诗文的研习和创作,作为自身修炼的必备的基本功。这一时期,日本武士崛起,兵马相争,战争摧残着平安时代创造的辉煌的文化,使它们面临深深的劫难。当时,只有以五山十刹为代表的寺庙,尚远离战火,保留着日本文化的一线生机。于是“五山汉文学”便成为日本文学史上,上承平安时代文学,下启江户时代文学的一个极重要的衔

接阶段。必须指出,“五山汉文学”不是纯粹形态上的宗教文学,而是由宗教保存和发展着的世俗文学。

“五山汉文学”的风貌,大体崇尚中晚唐及宋代诗歌。若与平安时代汉文学相比,《昭明文选》与《白氏文集》的影响,有所衰退。而以《三体诗》为必修之教本,又以《古文真宝》为作文之本。由于禅僧个人的文化素养与生活经历不尽一致,因而各人侧重与发挥也不相同。大致可以分为三个时期:虎关师练(1277—1346)、雪村友梅(1289—1346)和中岩圆月(1299—1375)等,他们作为五山汉文学的先驱而存在;由此而继起者,义堂周信(1324—1388)和绝海中津(1335—1405)则是五山汉文学的丰碑;其后,遂由一休宗纯(1393—1481)、景徐周麟(1439—1518)、春泽永恩(1510—1574)逐渐终其尾声。前后诗人百余家。

一般说来,五山汉文学的形成应该以虎关师练的创作为标识。当然,在此之前,已有寿福寺的铁庵道生(1261—1331)、净妙寺的天岸慧广(1272—1335)等的汉诗创作,前者有集名为《钝铁集》,后者于49岁入元朝,陪伴明极楚俊、竺仙梵仙二僧抵日本,故诗作名《东归集》。然而以虎关师练为标识,是因为他在五山时代的前期,是一位集汉文化之大成者。中岩圆月竭诚赞扬虎关师练于中国经史子集无所不通,其学术几乎涵盖宋代之前中国所有的名儒。其诗作立于博学的基础上,以洗练著称。如《秋日野游》一首曰:

浅水柔沙一径斜,机鸣林响有人家。

黄云堆里白波起,香稻熟边荞麦花。

这首诗好似行走在田野,闻到了稻香。前二句用了宋代僧人道潜的诗“隔林信佛闻机杼,知有人家在翠微”的意思,后二句则取王荆公“缣成白雪桑重绿,割尽黄云稻正青”之法。前后二联,皆师宋诗之神而不袭用其句,从而开创五山汉文学的创作特点。其诗文辑集为《济北集》20卷,此外,尚有提供作诗的便览《聚分韵略》,以及为童蒙之学而辑录的四六文《禅仪外文集》等,成为当时研学汉诗文的入门书。他的《元亨释书》30卷,是日本文化史上最初的僧史。

与虎关师练同为五山汉文学开山的中岩圆月,当时禅林中誉他为“学通内外,乃至诸子百家,天文地理,阴阳之说,一以贯之发而为文,则郁郁乎

其盛也”。他曾入元求法,云游长江南北,直接与汉文化接触,其文风学韩柳,其诗风则宗黄山谷、陆放翁。今有《东海一泓集》三卷,并《别集》《余滴》各一卷。作为五山汉文学形成之始的另一位诗人雪村友梅,曾师事中国赴日名僧一山一宁,又极喜《庄子》。他18岁入元,被元廷逮捕下狱,放逐于函谷关之西,历20年之坎坷,于37岁时平反,元文宗特赐“宝觉真空禅师”之号,40岁时返日,隐居山城(京都府)的拇尾,后奉朝命而入主建仁寺。雪村友梅的汉诗,大部分作于中国,并取岷山与峨眉山之巍峨渺远以命集名,称之为《岷峨集》。其诗在清瘦中富于动人的力量。如《九日游翠微》曰:

一径盘回上翠微,千林红叶正纷飞。
废宫秋草庭前菊,犹看寒花媚晚晖。

“翠微”,指陕西临潼骊山,用李白“却顾所来径,苍苍横翠微”之典,诗人思古怀旧,诗风如杜牧,清瘦含情,余意萦绕。上列各家的诗歌创作,开启了其后300年五山汉文学的昌盛,他们所表露的文化素养与诗风特征,为以后的禅林诗家所继承和发展。

14世纪中期至15世纪的百余年间,是五山汉文学的隆盛时期。其间禅林诗家蜂起,斐然可采者,如南禅寺的惟忠通恕(存《云壑猿吟》一卷)、性海灵见(存《石屏集》十卷、《拾遗》二卷)、龙湫周泽(存《随得集》三卷)、天龙寺的惺隐慧岁(存《南洲游稿》一卷)、东福寺的岐阳方秀(存《不二遗稿》三卷等)、翱之惠风(存《竹居清事》二卷)、建仁寺的江西龙派(存《豕苍集》一卷、《续翠诗集》一卷)、心田清播(存《春耕集》一卷、《听雨集》一卷)等,其中成绩卓然而可以为代表者,当推义堂周信和绝海中津。五山汉文学就其诗派而言,实际上存在着“本土派”与“游学派”的不同倾向。前者由铁庵道生、虎关师练等为其首,他们在日本本土通读中国典籍文献,研习汉诗汉文,在理念上与汉文化相通;后者由天岸慧广、雪村友梅和中岩圆月等引导,他们求法于中国,云游山川大刹,结识高僧名士,在感性上体验汉文化。一般说来,“本土派”诗作立于文献博学上,“游学派”诗作融于直观感受之中。18世纪江户时代著名诗家江村北海编撰《日本诗史》说:“五山作者,具名今可征者不下百人,而仅以绝海(中津)与义堂(周信)入其选。”事实上,这一时代以他们为代表,迎来了“游学派”(绝海中津)和“本

土派”(义堂周信)汉诗创作的繁荣气象。义堂周信是镰仓幕府重要的禅僧,曾为管领足利基氏的顾问。其诗歌创作承袭虎关师练,又稍出其右,在博学的基础上,显现出洗练与巧致。如《石桥山吊古》一首,是以1180年赖朝与平家之战为背景的七绝。诗曰:

石桥夜战事茫茫,余一丰三墓木荒。
卧涧古杉笞半合,谁知霸主此中藏。

该诗起承处直写怀古之意,转结处生发出对赖朝的追忆与感怀。在表面的幽寂荒静之中,映出当年金戈铁马,血战方酣的景象。诗人受唐诗中凭吊古战场作品的影响,以静寂写激烈,以残景叙幽思。与此种诗怀相映成趣的是他的写景诗,小景小物,纤巧玲珑。《小景》一首曰:

酒旗翩翩弄晚风,招人避暑绿荫中。
谁家的艇来投宿,典却蓑衣醉一蓬。

这是一幅夏日黄昏醉人图;在夏日的晚风中,河畔宁静安详,“酒旗”、“晚风”、“渔船”、“蓑衣”,生意盎然,而“典却蓑衣醉一蓬”,则可为绝唱。此诗首句用陆放翁诗典“雾收山淡碧,雪漏日微红,酒旗近村场,暑船浦憩通”(《平水小憩》),其转结末句又用皮日休诗典“何事对君有惭愧,一蓬冲雪返华阳”(《寄怀南阳润卿》)。这些都表明诗人不仅对中国诗文造诣深厚,而且还善于提纯和融化。

绝海中津本系梦窗国师的法嗣,33岁(1368年)时入明,在华求学问法八年。1376年归国之年,明太祖朱元璋在英武楼接见这位僧人。这是中国历代皇帝除唐玄宗会见阿倍仲麻吕之后,第二次会见在华的日本留学生、学问僧。此次会见,宾主互有唱和,成为中日文学关系史上的佳话。其诗文辑集为《蕉坚稿》,明僧道衍为此集作序。绝海中津的汉诗,题材广泛,形式多样,古诗、近体皆备。如《读杜牧集》一首曰:

赤壁英雄遗折戟,阿房宫殿后人悲。
风流独爱樊川子,禅榻茶烟吹发丝。

诗人叙述读杜牧诗的感慨,表达对杜牧为人的追忆与崇敬,每句皆以杜牧诗为典,紧扣主题,生动活泼。又《应制赋三山》系在英武楼与明太祖唱和之诗。明太祖据传闻向他询问徐福东渡并日本熊野古祠之事。绝海中津作诗曰:“熊野峰前徐福祠,满山药草雨余肥。只今海上波涛稳,万里好风须早归。”这首诗用的是“上平微”韵,“祠”虽然属于“支”韵,但古汉语中“支”与“微”相通。绝海中津这样的用韵法,表明他具有中国语音韵的精湛知识。此诗明面含义是对答徐福传闻,表达中日千余年之情谊;其暗义则是通过催促徐福的早归,歌颂朱明政权升平之气象。一个题材,两层情怀,表现诗人具有很高的汉诗诗才。

自15世纪后期开始,五山汉文学逐渐进入了终结时代。这一方面是由于“连歌”作为一种新兴的文学形式在此时逐渐兴起,它作为一种连锁式的富有机敏性的“沙龙文艺”,受到包括五山僧侣在内的知识人的青睐;另一方面也由于五山禅林受到室町幕府的庇护,高级僧侣趋炎附势,五山寺庙的文化逐渐脱却了生命之光,与室町幕府一起停滞、堕落在衰落。在这一时期中,原本新鲜活泼的“游学派”汉诗创作已经消失,“本土派”汉诗创作仍继续了近百年时间。作为从鼎盛时代向终结时代的过渡性汉诗诗人,可以一休宗纯等为代表。一休宗纯愤然于当时各大寺庙主持人之无行,遂放浪漫游,巡行都市村落,赋诗偈,咏和歌,吹尺八,带木剑,行如风狂之人,自号“狂云”。其诗文颂偈集有《狂云集》一卷、《续狂云集》一卷。其作品戒谕僧侣,自由奔放。如《偶作》一百曰:

睡里海棠春梦秋,明皇离思独悠悠;

三千宫女情难慰,更逐马嵬泉下游。

这首诗虽为咏史之作,实为警世之言。五山汉文学以景徐周麟、春泽永恩和桂庵玄树为代表,迎来了最后的余霞。春泽永恩可以说是五山汉文学的后期一位诗风纤丽的诗人,其诗文辑集为《枯木稿》,诗如《雨后杜鹃花》曰:

春风吹霁鸟声闲,踟躅露滋红映山;

应是千年啼血泪,杜鹃枝上雨斑斑。

这首诗虽然题材承袭前人,然意境的开拓,仍具有纤细清新的美感。景徐周麟曾受幕府出使明朝之命,却借故推辞,终未成行。其诗作多写景寓情,如《梅野吟步》《溪桥残雪》《山寺看花》《枫林晚雨》《鸦背夕阳》等,集为《翰林葫芦集》17卷。其中卷三题为《宜竹集》(又题《宜竹残稿》)单独行世。景徐周麟另有《汤山联句》一卷(亦称《汤山千句》)。联句是五山汉文学后期室町文学的一个新现象,集二位或数位诗人而作诗,它与“连歌”的兴起,相互呼应。由于景徐周麟积极推行,由此而下,便有了《城西联句》(《九千句》)。进入庆长年间,更有《凤城联句》《四卿联句》等,这些都以和联句或以汉联句的发达相关联。中日两种文学样式,再次形成新的交会之点。

在文化史上最可注意之点,便是这些五山的汉诗人,通过“诗”的创作,广泛地接受了中国当时由宋代开始的新文化,成为中国“新儒学”(宋学)输入日本的主要传媒者。

三、五山僧侣“儒佛互补”的理念

五山时代的僧侣,广泛地从事汉诗的创作,对事涉外典的中国儒学,采取了兼容并包的态度。他们认为儒学“于道不为无助,虽读外书亦可也”。所以,当有人问及五山著名僧侣义堂周信,如何看待“佛名而儒行者”时,他认为:“若夫先告以儒行,令彼知有人伦纲常,然后教以佛法,悟有天真自性,不亦善乎。”在日本文化史上,宋学是由僧侣随同禅宗一起传入的。所谓“儒以知道,释以助才”,是这一时期日本僧侣基本的文化观。因此,释门热衷于外典儒学文化,便成为当时的文化时尚。仅在14世纪上半期,赴中国求法的日僧,便有200余人,而东向赴日本布道的中国宋元僧人,也有20余人^①。这一势态,更推动了日本五山十刹对中国汉文化的钟情。

在日本五山寺庙中,阅读和钻研非释门的中国文献典籍,往往成为修行者的一项美德。中岩圆月在致五山杰出的名僧虎关师练的信中,是这样来描述虎关的学术的:

微达圣域,度越古人,强记精知,且善著述。凡吾西方经籍五千余轴,莫不究达其奥。置之勿论。其余上从虞、夏、商、周,下达汉、魏、唐、宋,乃

① 见木宫泰彦《日中文化交流史》所列《入元僧一览表》。

究其典籍、训诂、天命之书，通其风、赋、比、兴、雅、颂之诗。以一字褒贬，考百王之通典，就六爻贞卦，参三才之玄根。明堂之说，封禅之仪，移风易俗之乐，应答接问之论，以至子思、孟轲、荀卿、杨（扬）雄、王通之编，旁入老、列、庄、骚、班固、范曄、大史纪传，入三国及南北八代之史，隋唐以降五代、赵宋之纪传，乃复曹、谢、李、杜、韩、柳、欧阳、三苏、司马光、黄、陈、晁、张、江西之宗、伊洛之学……可谓座下于斯文，不羞古矣。

中岩圆月在这封信中，竭力赞扬虎关师练于中国经、史、子、集无所不通，其学术几乎涵盖宋代以前所有的中国名儒，其中虽难免有过实之谈，但一位僧侣对其佛门中的同行，不是修行佛法，而是学涉外书作了如此高的推崇与评价，可以明显看出五山时代日本禅宗与中国非佛学文化相互通达的势态了。

其实，这位推崇虎关师练的中岩圆月本人，也是一位儒佛兼通的大家。当时中国赴日的华僧竺仙梵仙曾经这样地评价过他：

如中岩者，学通内外，乃至诸子百家，天文、地理、阴阳之说，一以贯之，发而为文，则郁郁乎其盛也。

在五山文化史上，义堂周信、虎关师练和中岩圆月诸人，都是杰出的学问僧侣，他们对于禅林具有极大的影响力。他们本人都具有禅林学术以内外典兼通为尚的理念，所以在当时五山寺庙中，僧人们“专探经史百氏之书，旁及杂说，吹藜继晷，莫不达明”，研读中国文献典籍，蔚成风气。因而，他们必然十分留意于中国文献典籍的收集、引进和保存。

（一）非佛典汉籍的输入

1211年，日本僧侣俊芿从中国归国，他初学显密诸宗，后来在杭州径山学禅参定，常涉儒书外典。据《泉涌寺不可弃法师传》记载，在他带回的典籍中，有佛典1200余卷，此自不待言。令人惊异的是，另有外典汉籍919

卷,包括朱熹《四书集注》的初刊本。^① 由佛教僧侣自觉地从中国独自载回卷帙如此浩繁的外典中国文献,这是日本文化史上的新现象。在此之前,平安时代的僧侣们,虽然也有人从中国带回外典文献,但多则也只有数十卷,像如此众多的输入,是从未有过的。这种新的文化现象的出现,意味着禅宗与宋儒合一的理念,正在逐步成为日本禅宗僧侣们的具体实践。

1241年,日本禅宗史上著名的僧人圆尔辨圆(圣一国师)从中国归抵日本时,带有中国经籍数千卷,收藏于京都东福寺的普门院。1353年,由东福寺第二十八世大道一以编著成《普门院经论章疏语录儒书等目录》一部,这是圣一国师回国百年后的一次文献经籍整理。当时著录实存于该寺庙的汉籍外典合计102种,去其重复著录,共得94种。兹据原文开列于后:

(调)《周易》2卷《周易音义》1卷《易总说》2册《易集解》1册

(阳)《纂图互注周易》1册《尚书》1册《毛诗》2册《礼记》3册《春秋》5册《周礼》2册《孟子》2册《吕氏(家塾读)诗记》5册《论语精义》3册《孟子精义》3册《无垢先生中庸说》2册

(云)《晦庵集注孟子》3册《论语直解》1册《直解道德经》3册《毛诗句解》2册《尚书正义》1册《毛诗》3册《胡文定春秋解》4册《王先生语》2册《晦庵大学》1册《文公家礼》1册《黄石公秦书》1册《小字孝经》1卷《百家姓》1卷《九经直音》1册《晦庵中庸或问》7册《晦庵大学或问》3册《三注》3册《连相注千字文》91册

(腾)《庄子疏》10卷

(致)《六臣注文选》21册《杨(扬)子》3册《文中子》3册《韩子》1册

(雨)《事物丛林》2册《方輿胜览》9册《汉隽》2册《帝王年运》3册《招远图》1册

(露)《东坡词》2册《东坡长短句》1册《诗律捷径》2册《笔书诀》1册《诚斋先生四六》4册《启札矜式》8册《万金启宝》2册《圣贤事实》2册《帝王事实》2册《三历会同》1册《(京本)三历会同》1册《连珠集》1册《搜神

^① 据《元亨释书》卷十三《明戒六·泉涌寺俊苾》的记载,“其传来者,佛舍利三粒,律宗经书三百二十七卷,天台章疏七百一十六卷,华严章疏百七十三卷,儒书四百五十六卷,杂书四百六十三卷。凡二千一百三十七卷。”

秘览》3册《宾客接诀》1册《合璧诗学》2册《四言杂事》2册《小文字》4册
 (结)《说文》12册(又)《说文》2册《尔雅兼义》3册
 (为)《(大字)玉篇》5册《(大字)广韵》5册《玉篇》3册《广韵》5册
 《校正韵略》2册《韵关》2册《韵略》2册
 (霜)《白氏六帖》8册《历代职源》10册
 (金)《白氏文集》11册
 (生)《韩文》11册(不全)《柳文》9册(不全)
 (丽)《老子经》2册《庄子》1部(缺1至5卷)
 (剑)《太平御览》1部
 (果)《毛诗注疏》7册《合璧诗》8册《周礼》3册《积玉》3册《礼记》5册
 《孟子》2册《周易》2册《注论语并孝经》1卷《礼书》3册《扬子》2册《注蒙求》1册《文中子》1册《荀子》1册《鲁论》2册《轩书》3册
 《大学》1册《注千字文》1册《大明录》3册《玉篇》4卷《广韵》4卷《悟真寺诗》1卷《鐔津文集》1部
 (吕)《乐善录》1部
 (阙)《历代地理指掌图》1部

从这一组《目录》中,我们可以看出圣一国师作为日本禅宗著名学问僧,他对于中国文化的兴趣以及这种兴趣的侧重面。其中《晦庵集注孟子》《晦庵大学》《晦庵中庸或问》《晦庵大学或问》以及吕祖谦的《吕氏家塾读诗记》和胡文定的《春秋解》,都显示了宋学新注的传入与宋元学风的输入。

圣一国师传入日本的这些汉籍,大部分已经佚失。目前,尚有《吕氏家塾读诗记》藏于宫内厅书陵部,《乐善录》与《历代地理指掌图》藏于东洋文库,《搜神秘览》藏于天理图书馆,《中庸说》与《太平御览》藏于东福寺等。

(二) 外典汉籍的搜集方式

那么,日本五山时代的僧侣们,究竟是通过什么方式从中国获得卷帙如此浩繁的典籍的呢?

今存16世纪日僧策彦周良在华日记《初渡集》与《再渡集》,其中详细记载了他本人在中国搜集汉籍文献的实况,兹摘要如下:

嘉靖十八年七月四日《听雨纪谈》1册,谢国经赠。

七月八日《读杜愚得》8册,以粗扇2把、小刀3把交换。

七月九日《鹤林玉露》4册,银2匁(Monme,日本货币词,银1/60两——著者)。

七月十八日《白沙先生诗序》3册,钩云所赠。

七月二十七日《李白集》4册,张古岩所赠,《文锦》2册,张古岩之兄所赠。

闰七月一日《古文大全》2册,柯雨窗所赠。

七月二十五日《九华山志》2册,钱龙泉所赠。

八月十三日《升庵诗稿》1册,周遵湖所赠。

八月十六日《三场文选》3册,范蔡园所赠。

八月二十二日《文章规范》2册,金南石所赠。

十二月十日《张文潜集》4册,刘宗仁所赠。

嘉靖十九年四月十八日《注道德经》1册,邓通事所贝曾。

八月十六日《文献通考》1部,银9匁。

嘉靖二十七年八月五日《本草》10册,银10两10分。

嘉靖二十八年八月十六日《奈效良方》1部,银7匁。

从这一组《日记》的记载看,策彦周良在中国获取文献书籍,大致是有两种方式——一种是相知馈赠,一种是以钱购买,其中包括少量的以物相换。一般说来,这大概便是五山时代日本僧侣在中国获得非宗教性外典汉籍的主要形态。

在这一时期中,中国明代官方向代表日本政界访华的日本僧侣赠送外典书,似乎也成为外事礼宾“回赐”中的一种常规。访华的日本僧侣,在事前则可以先行拟出书单,提请中方照单赠书。1464年,日本建仁寺住持天与清启受将军足利义政之委派访华,在动身前曾先请等持寺僧人周继西堂、东福寺僧人应昙西堂等人,录列未曾东传而又希冀获得的中国图书目录,由瑞溪周凤书写表文。^①文曰:

书籍铜钱,仰之上国,其来久矣。今求二物,伏希上达,以满所欲。书

^① 天与清启,号“万里叟”、“海樵老人”。宽正四年出使明朝,长禄中圆寂。著有《万里集》。

目见于左方:《教乘法数》全部,《三宝感应录》全部,《宾退录》全部,《北堂书钞》全部,《兔园策》全部,《史韵》全部,《歌诗押韵》全部,《遐斋集》全部,《张口休画墁集》全部,《遁斋闲览》全部,《石湖集》全部,《挥麈录》全部附《后录》十一卷并三卷并《余录》一卷,《百川学海》全部,《老学庵笔记》全部。

这张书单所请求的典籍文献数量之多,令人震惊。明朝政府依照日方请求,全部照单赠送。书单的开首说“书籍铜钱,仰之上国,其来久矣”,证实了汉籍输入日本存在着一个特殊渠道。最有戏剧意味的是,天与清启在归国途中,书籍被劫夺,明朝政府应日方的要求,又补送了一批。这无疑体现了中日之间存在着的特殊的文化关系。

随着大量非宗教性的外典汉籍传入日本禅林寺庙,产生了两个非常重大的后果:

第一,它改变了早期贵族佛教与儒学互相对立的局面,创造了新佛教(禅宗)与新儒学(宋学)之间互相补充的新的文化形势。这一点,已见前述。

第二,原先在平安时代,儒学的传授几乎完全在大学寮中进行,分为纪传、明经、明法、算等四道。每一道的学问常常被一二个家族所垄断。例如,菅家与大江家便世袭纪传道,清原家与中原家便世袭明经道等。由于五山僧侣直接从中国引入新儒家汉籍,便改变了以前世家垄断学术的局面,创造了宋代新儒学在日本传播的新形式。

五山名僧义堂周信在《空华日用工夫集》中这样说:“近世儒书有新旧二义,程朱为新义。宋朝以来,儒学者皆参吾禅宗,有一分发明之心地,故与注书章句迥然而别。”^①由于五山禅僧执着于“儒佛互补”的新的理念,从中国引进了大批量的新汉籍,终于造成了一个新的文化局势,创造了一个文化的新时代。

^① 关于宋学著作的东传日本,江户时代的《茅窗漫录》中曾汇集较多资料。如引《南山编年录》云,“元应元年十月四日,《四书集注》舶来。”又引中村惕斋曰:“后小松帝应永十年癸未,南都归船载《四书集注》、《诗经集传》来。”又曰:“藤井懒斋在《国朝谏诤录》中,永井贞宗在《本朝通纪》中,寺岛良安在《倭汉三才图会》中,井泽长秀在《俗说辨》中,皆记伊势国司垂水广信与藤房论学之事,朱晦庵之书,在此六年始入本朝也。”文载《日本随笔大成》(第一期)22册,弘文馆昭和51年版。



第三节 传统汉学的成长

文化学术发展的阶段并不一定与政治历史发展的阶段相一致。镰仓时代中期开始由禅宗的进入而把在中国作为新儒学的“宋学”传入了日本,大约在14—15世纪期间,逐步地向着独立的学术思想形态发展。它并不是由某一个人来完成的,而是以这一时代日益发展起来的宋学的讲学、宋学著作的和点和训(读法的日本化)以及宋学的研究著作的刊行作为共同的标志,从而促使传统汉学有了一个可以规划出发展阶段的跃进。

一、宫廷与世俗的宋学讲筵

自14世纪中期,日本宋学进入了研究的时期,其主要特征之一,便是出现了按中国传来的新注讲授以《四书》为主的讲席。

在日本宋学史上,第一个正式开设讲席的当推玄惠法印(?—1350)。一条兼良在《尺素往来》中说:“近代独清轩玄惠法印,宋朝濂洛之义为正,开讲席于朝廷以来,程朱二公之新释,可为肝心候也”。(“肝心”,日语意即“重要”)这里的“独清轩”,即玄惠法印的号。他虽是一位僧人,但关于他的事迹,除了《天台霞标》外,各种僧传都不见记载,却散见在《花园天皇宸记》《大日本史》《尺素往来》等著作中,这本身就是值得玩味的一件事。史称他以文学素养称世,谙熟司马光《资治通鉴》,尊信程朱之学,因而奉召为后醍醐帝侍读,在京都宫廷据朱注而讲经书,《大日本史》说“玄惠始倡程朱之说”。日本京畿地区系统地讲授宋学,实起源于此。他的讲学,影响所及,达于朝野。《花园天皇宸记》中曾记录了自天皇至朝臣与玄惠切磋宋学要义的情况:

元应元年(1319年)闰七月廿二日甲辰。今夜,资朝、公时等于御堂上局谈《论语》,僧等济济交之,朕窃立闻之。玄惠僧都义诚达道欤,自余又皆谈义势,悉叶理致。

元亨二年(1322年)七月廿七日癸亥。谈《尚书》,人数同先。其意不能具记。行亲义,其意涉佛教,其词似禅家,近日禁里之风,即是宋朝之

义也。

这里说的日野资朝、菅原公时都是玄惠的学生，于宋学造诣很深，而皇宫之内，也充满了新儒学的气氛。所以，花园天皇说他自己研究宋学七八年，“与诸人谈，未称旨”，而与玄惠及其门生日野资朝相谈，“颇得道之大体者也”，有“始逢知己”之感，因而“终夜必谈之，至晓钟不怠倦”（元应元年闰七月四日丙戌）。^①从这里也可以看出玄惠法印在宋学方面的造诣和功力了。

由此便开始了五山时代的宋学讲筵。其中似乎以研讨《孟子》为最热烈。《康富记》一书对此有多处记述。如：

吉亭轩康富，昼程诣宝生庵之处，今日《孟子》谈义延引云云。明日可读由被申之。明日予出仕之事候间不可参之由令申，无念之至也。”（应永廿四年八月十五日）

参青莲院殿，《孟子》第六被游之，无论谈矣，无异议不写之。”（享德三年十月四日）

参御堂，《孟子》第三终御谈义申，退出，过菩提院。用非时矣。^②（享德三年十月十一日）

江戸时代的《茅窗漫录》引述《卧云日件录》第十六的记事，讲述当时的僧徒积极参加宋学讲筵的故事。文曰：

宝德元年闰十月三日，长照院竺华来过。竺华曰：吾翁大椿筑紫人也，少年东游，就常州师，学“四书”、“五经”，始闻《孟子》讲。时食不足，就人求豆一斗，挂之座隅，日熬一握，以疗饥耳。如是者凡五旬。^③

五山时代的僧人，为学习中国的新儒学，不惜在 50 天内忍饥挨饿，以豆充饥，其刻苦勤学精神，令人感动。所有这些都表明，以宋学为中心的中

① 《花园天皇宸记》，载《日本史料大全》。绫群书类丛完成会刊，昭和 59 年。

② 文据伏见宫家御所藏本。临川书店，昭和 50 年。

③ 《日本随笔大成》（第一期）22 册，弘文馆，昭和 51 年。

国新儒学的讲筵,已渐次建立。这种形势发展的结果,终于使朝廷擢用新的儒臣,而以宋学为“建武中兴”的思想要素。^①

当时,日本皇子龙泉令淬曾有书信致玄惠法印,其中云:“伏念叟傍为京学之保障,而士大夫之有文者,莫不从而受教也。而身老矣,虽欲解形村壑,又为王公将相之所要诱而不得自便也。”^②从这一段描述中可以清楚地看到,此时的宋学讲席,早已超越了佛门禅林,“士大夫之有文者,莫不从而受教”。玄惠一生讲学,弟子门生遍布,至老而不息,已成为京畿地区学术之泰斗。他的讲席,退汉唐注疏,倡程朱之说,开日本宋学研究一代之风。

自此之后,整个14世纪,无论禅林或世俗讲读宋学者,均不乏其人,如菅原公时、梦岩祖应、义堂周信等。他们分别以程朱新义讲授《大学》《中庸》《论语》《孟子》《尚书》等,“与汉以来及唐儒教章句之学迥然别矣”^③。其中,由于《四书》和训和点的出现,从而使日本的宋学讲筵达于一个隆盛的时期。

二、宋学著作的“和点”与“和训”

原来,中国的典籍传入日本之后,在很长的时间里,日本学者完全是依照中国人的读音读法来阅读的,其间虽有吴音与唐音的变换,但都是汉文的直读。因此,只有具备了相当深厚的中国语言文字修养的学者,才能从事中国文化的研究。这对在比较广泛的范围内传播汉文化是一个障碍,这便是宋学传入后遇到的情况。

但是,随着对汉文化研究的发展,出现了“汉籍和训”,成为在原著日译之前克服汉字读音困难的变通办法。所谓“汉籍和训”,就是在汉文原著上,按照每一汉字的训诂意义,标注上日本假名,从而使不懂汉文或汉文程度不高的人,也能理解原著内容。实际上就是变“汉文直读”为“汉文译读”。“汉籍和训”的出现是日本汉文化普及史上的一件大事。从目前史料来看,大约起源于平安朝时代,而真正形成始于歧阳方秀的《四书》“和

① “建武中兴”是一个复杂的政治行动过程。其动因可以追溯到13世纪七八十年代。以元军征日为契机,御家人体制逐渐崩坏,守护大名势力日大,京都皇家再度活跃,从而导致“皇室亲政”。在意识形态上,则与渐次发展的宋学有密切关联。以上所引《康富记》及《茅窗漫录》,均系日本人用汉文所写。引文为其原文。以下所引日本汉籍,除注明者外,亦均为其原文。

② 《松山集·貽独醒老书》。

③ 参见《空华日用工夫集》。

训”，完成于桂庵玄树的“桂庵标点”，其间又经历了近一个世纪。

当时五山禅僧南浦绍明在《南浦文集》中这样说：

我今说《集注》和训之权舆。昔者应永年间(1394—1428)，南渡归船载《四书集注》与《诗经蔡传》来，而达之洛阳^①。于是，惠山不二岐阳和尚讲此书，为之和训，以正本国传习之误。^②

岐阳方秀(1363—1424)，号不二道人，早年于梦岩祖应处受儒释二教。梦岩祖应为圆尔辨圆的第二代门人。1386年(日本至德三年，明太祖洪武十九年)，岐阳方秀移居当时硕学义堂周信的南禅寺，专攻程朱之学。30岁时归东福寺，司掌藏钥，其后为该寺首座。他开讲宋学大概始于这个时候。《家法和训》曾引岐阳方秀在讲述《论语》时，批评日本学术界情况说：

日本才足利一处学校，学徒负笈之地也。然在彼而称儒学教授为师者，至今不知有好书，徒就大唐所破弃之注释，教诲诸人，惜哉。后来若有志本门之学者，速求新注书而可读之，云云。^③

岐阳方秀为了在日本宗教界和学术界推广从中国传来的“新注书”，他总结了以前“汉籍和点”的经验，研究出为“四书”作“和训”的新法，“以便于丛林说禅，宜于世俗世话为要而已”，从而创造了“汉籍和训”。这一“和训”法由岐阳方秀的弟子桂庵玄树加以修正，于16世纪初，开创了“桂庵标点”，^④成为五山时代后期阅读汉文典籍的标准方法，为学术界所接受。它的形式是对汉籍本文以“训读”方式加以解读。例如，《论语》首章“和训”如下：

子曰学而时习之

シノタマハクマナンドトキニナラクスマタ

① 日本自奈良、平安时代，慕中国人文风气，用中国地名称自己的地名，此处“洛阳”，即指“京都”。

② 转引自西村天因《日本宋学史》，梁江堂，明治42年，第113页。

③ 转引自西村天因《日本宋学史》，第144页。

④ 桂庵玄树于应仁元年入明，文明五年归国，在中国专治宋儒之学，且是著名的汉诗人。

不亦说乎

ヨロコバシカラヤ^①

.....

这种“和训”方式,不是按照汉字的读音注释假名,而是根据注释者理解的意义注释假名,这就使汉文修养不太高的日本人也能读懂宋学著作。从歧阳方秀开创“和训”,到桂庵玄树完成“桂庵标点”,使中国宋学的日本化大大发展了一步,这是日本宋学研究已经成为独立学问的标志。其后,萨南派的文之玄昌著《四书集注训点》《周易传义训点》《素书训点》和《周易大全倭点》,更通过“和训”的办法,把宋学在更广泛的范围内推广了。

三、宋学研究著作的形成

这一时期,五山文化在宋学研究方面也表现出了若干特征,这是宋学在日本进入独立的研究阶段的另一个标志。

日本首次刻刊朱熹的《论语集注》,如前所述是在13世纪中期。其后200年间,在日本宋学著作刻印史上是一个空白。1481年(日本文明十三年,明宪宗成化十七年)桂庵玄树在萨摩(今鹿儿岛)讲学,与萨摩国老伊地知左卫门慰重贞翻刻《大学章句》,世称“伊地知本大学”或“文明版大学”,1492年(日本延德四年,明孝宗弘治五年)桂庵玄树在鹿儿岛桂树禅院再刊《大学章句》,这就是“延德版大学”。“延德版大学”是目前日本留存的最早复刻的宋学著作,被定为“日本国宝”。此书横约14厘米,竖约18厘米,四周单边,折页处上书“大学”二字,下记页数,字大约一厘米,楷法端正,刻工精美。1501年桂庵玄树的《家法和点》上梓,1502年《和刻四书新注》刊出。其后宋学著作的刻刊日见增多,无论在日本印刷史上,还是在日本宋学史上都是很有意义的。

但是,作为日本宋学形成独立的研究在著作方面所表现的特征,主要并不在于宋著的复刻方面,而是在于宋学研究著作的出现。

从宋学传入之后到宋学研究著作的出现,实际上经历了三个阶段。第一阶段作为宋学传播的最初形态,在著作方面主要是禅僧的《语录》。《语录》本旨在传布宗教说教,但由于禅僧兼儒佛于一身,所以,13世纪中后期

① 文明七年《假名论语抄》,原德富苏峰旧藏,今藏天理图书馆。

的不少禅僧《语录》中,都夹杂着他们对于宋学的理解与阐述。因此,从宋学研究著作的角度说,这些禅僧《语录》是最初形态的研究著作,像《大觉禅师语录》《大休语录》《兀庵语录》《佛光语录》等,都是这方面的代表。第二阶段是向专著发展的过渡形态,主要是文集。有关宋学的研究文集,始于14世纪前半期虎关师炼的《济北集》20卷,其后有义堂周信的《空华日用工夫集》50卷、中岩圆月的《中正子》10篇等。这些著作的特点是,作者虽然是禅林中人,但他们摆脱了“语录”的程序,而以专题论文的形式论述对一些问题的见解,汇编成集。文集的内容,往往涉及面很广。如《济北集》20卷,前六卷为诗稿,第七卷以下为文稿,第十一卷为诗话,最末二卷论述宋学(包括驳奎堂《大明录》,驳朱子、驳司马光等)。这种包含了宋学研究内容的文集的出现,是日本宋学研究深入的标志。第三阶段则出现了宋学研究的专门性著作,这是宋学在日本获得独立研究形式的基本标志。

作为宋学研究的专门性著作,最早大约是15世纪中期云章一庆(1386—1463)的《理气性情图》和《一性五气例儒图》等。^①云章一庆是歧阳方秀的学生,中年时曾讲授《元亨释书》,史称“喜诵程朱之说”。^②他所著的《理气性情图》和《一性五气例儒图》是现知最早的研究宋学理气之说的单行著作,可惜已经不存。现存最早的宋学研究著作是他在晚年自73岁至去世时止约五年间(1459—1463年)讲授《百丈清规》的讲义,由他的学生桃溪瑞仙所记,名曰《百丈清规云桃抄》(现存日本永正六年(1509年)抄本)。该书首论儒学传统曰:“曾子传孔子(之说)与其孙子思,子思传孟子,孟子歿则性之事绝而不传,汉儒遂不知性,至宋儒始兴……宋朝于濂溪先生周茂叔云‘太极’始,传至二程;由二程到朱晦庵,儒道一新矣。”(《报恩章》)以后各章,分别论述心性之学(《大众章》)、儒佛不二(《尊祖章》)、三纲领八条目、格物致知和诚意正心(《住持章》)等。《百丈清规云桃抄》的出现,很清楚地表示了自宋学传入日本之后,至此已达于独立研究的阶段。其后,这种以宋学讲义形式出现的专门的研究著作,在学术界愈见增多。云章一庆的弟弟一条兼良(1402—1481)所著《四书童子训》,则是日本思想界最早的依据《四书集注》的新理论编写的。江户时代刊行的《茅窗漫录》在其中《朱子学四书来由并二先生像》中记此事说:

① 参见《本朝高僧传》卷四十二。

② 参见《本朝高僧传》卷四十二。

据以上诸说,朱学之书本朝始于后醍醐帝之时。禅阁兼良公的《四书童子训》则据朱注而编成。^①

清原业忠(1409—1467)又编著《易学启蒙讲义》。到15世纪末至16世纪前半期,宋学研究著作已流行于日本学术界,仅清原宣贤(1475—1550)一人的著作,如《周易抄》《易启蒙通释抄》《曲礼抄》《大学听麈》《中庸抄》《童子训》《论语听麈》等共达16种之多。

正是在上述宋学讲学的不断发展、宋学日本化的进一步完成和研究著作出现的诸条件下,15世纪中后期逐步形成了日本的宋学学派。其中最影响者是以歧阳方秀为代表的京师朱子学派、以桂庵玄树为代表的萨南学派、以南村梅轩为代表的海南学派和以清原业忠、一条兼良为代表的博士公卿派,它们各传弟子门生,各有其主张和特点。日本宋学发展至此,在学术界已蔚为大观。17世纪初期,新建立的江户幕府终于把它确立为国家的意识形态,日本汉学的形成已完成了它的最后的准备时期。

由五山诗僧们经过三个半世纪的努力,由玄惠法印、义堂周信、歧阳方秀、一条兼良、桂庵玄树等为代表,在中世时代日本学术思想史上也是在日本汉学所创造的这一段辉煌业绩,无论在当时或现在,都是值得我们注意并研究的一件大事。

① 《茅窗漫录》文载《日本随笔大成》(第一期)22册。弘文馆,昭和51年。

第三章

传统汉学的形成时期

以儒学中的宋学为核心的日本传统汉学,自15世纪中期以来以日本五山寺庙为起始而逐步在宫廷和贵族文化人中漫延,逐步已经显现称为“学术”的端倪。17世纪之后,由于日本统治阶级把宋学作为官方哲学,成为长达250余年的江户幕府时代占统治地位的意识形态之一,宋学的研究由此而显现其发达。同时,由于江户时代“文人”阶层形成,学术显现庶民化得趋势,中华学术除儒学作为研究的显学外,法家、兵家、道家等也逐渐成为了研究阐述的对象,由上古时代逐渐孕育的“汉学”终于得以全面形成,汉学家的陈容有相当的规模,学术的层面虽然谈不到“诸子百家”,但也有相当层面的扩展。日本儒学作为一个从中国文化受容的特殊的学术领域,此时作为研究的容量也呈现与时俱增的状态,其涉及的内容则要比宋学宽泛得多。在这一领域内发展起来的诸学派,不仅包容了几乎宋明理学的全部,而且包容了几乎整个中国的儒学。

本章将以日本学界对“儒学”的研究为主体,阐述日本汉学形成时期的基本特征。

作为日本的“儒学”,与中国本土的儒学,从内容到形态,都有不同。此时,作为日本儒学最主要的内容宋学极少表现中国宋学中思辨性最强的本体论,也罕见有关于世界观的抽象思考。他们主要地把“理”这一逻辑范畴,将其理解为与经验事物相联系的道德准则,从而变成一种纯粹的政治道德学说。

中国的儒学在本质上也许更多地表现为政治型的道德型的伦理型的。但作为日本的“儒学”(这里指超乎“宋学”的儒学)即使在表现它的政治道德性质时,于中国儒学在实质内容方面也不尽相同。中国儒学从孔子开始主张政治与道德的合一,这便是“为政以德”。孟子提倡“以德行者王”。

此种“有德者王”的观念又和“放伐”乃至“革命”相为表里的，所以孟子称“武王讨纣”说“闻诛一夫纣矣，未闻君矣”。日本儒学所表现的政治学说与此不同。随着日本为“神国”以及天皇为“万世一系”的国体观的盛行，日本儒学在政治学说中排斥“有德者王”的观念，提倡天皇神圣不可侵犯说，主张极端的忠君报国主义。

这是日本儒学在形成之后所表现的自我特性。日本儒学在发展过程中，由于各自不同的利益需要，也由于对中国文化理解方面的差异，造成了诸种不尽相同的观点，或互相抗拮，或互相呼应，弟子门生相传，便形成了不同的学派。本文将论述以林罗山为代表的“朱子学派”，以中江藤树为代表的“阳明学派”，以伊藤仁斋为代表的“古义学派”和以获生徂徕为代表的“古文辞学派”，通过对这些学派的学术思想的研讨，大致可以勾画出日本传统汉学发展的基本面貌。

第一节 林罗山与朱子学派

朱子学派是日本近世儒学中最早形成的一个学术流派，它统贯于江户时代整个儒学之中，势力最为强盛。该学派创始于16世纪末的藤原惺窝，而以林罗山为其正宗。

一、藤原惺窝——朱子学的篙矢

藤原惺窝（Fujiwara Seika, 1561—1615）早年是一位僧人，号妙寿院。早期的宋学是与禅宗结合在一起的，所以，实际上，宋学在释门。学问僧便常常是宋学家。藤原惺窝也是属于这一学问类型的——他本身为僧人，却十分推崇宋代新儒学。他说：

日本诸家言儒者，自古至今唯传汉儒之学，而未知宋儒之理，四百年来不能改其旧习之弊。却是汉儒，非宋儒，实可悯笑……余自幼无师，独读书。自谓汉唐儒者，不过记诵词章之间，说注解、音韵、标题事迹耳。决无圣学诚实之见识矣。……若无宋儒，岂续圣学之绝绪哉^①。

^① 林罗山（道春）编《惺窝文集》卷二。

可以看出,藤原惺窝在早年就是一位中国宋代新儒学的狂热的崇拜者。所谓“宋儒之高明,诚吾道之日月也”。这便是他当时心态的写照。

16世纪末和17世纪初期,日本的政治文化形势有了很大的变化,经过以往四百年的兵乱战祸,政治趋于统一。后阳成天皇(1586—1611年在位)与后水尾天皇(1611—1629年在位)致力于振兴文教,而大将军德川家康(1542—1616)也因为掌握了实权,便推行他的“文治武功”政策。原先由僧侣主宰的文化事业,此时因战事的停息,于是便开始回归于世俗。此种文化势态,对藤原惺窝本人的学术和日本儒学中朱子学派的形成,都有重大的影响。

1591年前后,藤原惺窝与朝鲜的朱子学家李退溪的门人金一诚、许箴之等相识接触,促成了他从佛门回归世俗的决定。1593年,他在《四景我有文》中,明确地表现了放弃佛教思想后的新世界观的形成:

尝闻佳山水者,触发道机。仲尼之登泰山,在川上“有”所以哉……我有一字,不假工巧,不费修补……圆颅于上,是我栋宇也;方趾于下,是我基址也。载我佚我,到处有我,屋不可言无矣。瞻前忽后者,皆我尤物也,悉我珍臭也,不可言无矣……于是乎室有空虚,心有天游,斯游乐哉!地其不广乎,屋其不大乎,物其不备乎!实威武不能屈,富贵不能夺,贫贱不能移,意必固我。即绝之后,优哉游哉,我以为“我有”云

这可以看成是藤原惺窝放弃佛门回归世俗的宣言。它推翻了佛教观念的空无世界观。文中以“仲尼登泰山,在川上”为准,肯定了现实世界的实在性,并以“我身”为譬喻,“圆颅于上,是我栋宇也;方趾于下,是我基址也,载我佚我,到处有我”。从而承认了世界的“有”,而不是“无”。这正如他在五言绝句《和风堂》中所咏唱的:

和风吹万物,物自不曾知。是故有生意,三春贯四时。

这表明藤原惺窝从佛教的空寂观中翻出身来,接受实在的世界意致曲折,襟怀洒落。藤原惺窝在摆脱了佛门之后,他的学术思想具有这样几个特点。

第一,以朱子学为儒学的正宗

藤原惺窝一直主张“宋儒之高明,诚吾道之日月也,汉唐训诂之儒,仅释一二句,费百千万言,然浅近如此”。所以他说“若无宋儒,岂续圣学之绝绪哉”。藤原惺窝在推崇宋儒之中,又以朱子学为正宗。他说:

象山从孟子先立其大者之语发明,阳明从孟子之良知良能之语发明,朱子尊七篇作“集注”、“或问”并《学》《庸》《论语》为《四书》,成百世万年圣学之标的。呜呼大哉^①!

藤原惺窝于宋代学术和明代学术中,推朱子“为百世万年圣学之标的”,这表明藤原惺窝的学术,是以朱子学为其正宗的。正因为如此,我们便把他作为日本汉学中朱子学派的肇始者。

在朱子学中,藤原惺窝早年作为佛教僧侣,比较侧重自然哲学方面,即重视关于“心”的论述。在成为禅僧的转向者后,更注意于朱子学的伦理学方面,即关于仁、义、礼、智、信的“五常”,以及关于君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友的“五伦”。当然,藤原惺窝的“朱子学”从日本儒学的发展来看,还处在形成时期,因此,他虽然推崇朱子的学术,然而对其他学术,也仍然采取宽容的态度。他说:“周子主静,程子主持教,朱子之穷理,象山之易简,白沙(陈献章)之静园,阳明之良知,其言似异,而入处不别。”由此,他的学术虽宗朱子,也回扩陆王,这是江户儒学形成之初,学派尚未林立的表现。

第二,佛教批判主义

藤原惺窝原本是一位学问僧,当他放弃佛教世界观后,又站在儒学的立场上,对佛教进行了批判。《惺窝先生行状》中说:

先生以为我之从事于释氏,然有疑于心。读圣贤书,信而不疑。道果在兹,岂人伦外哉,既绝人种,又灭义理,是所以为异端也^②。

1593年,藤原惺窝赴江户,德川家康接见。藤原惺窝着儒服入。当时

① 林罗山(道春)编《惺窝文集》卷一。

② 林罗山(道春)编《惺窝文集》卷四。

在座的还有另外两位僧人承兑与灵三,他们看见原本同为佛道的藤原惺窝竟然不穿缁衣袈裟,于是便斥问他:“吾子初奉佛,今又为儒,是弃真归俗也,吾子何昧此义乎?”藤原惺窝答道:“所谓真俗二谛,浮屠所说,而俗自谓也。夫戾天理,废人伦,何以谓之真?”(《先哲丛谈》第一卷第三页)这些观点表现了藤原惺窝的学术思想所具有的佛学批判主义。我们已经说过,当佛教传入中国之后曾与中国本土的儒学发生激烈的冲突,但自禅宗发达和宋学兴起,儒佛开始互补,这是中国文化在日本五山时代四百年间传播的总的势态。由藤原惺窝的佛教批判主义开始,儒佛之间的斗争便有了新的勃发,成为江户时代儒学的一个特点。

第三,神道的理论形态

藤原惺窝由佛门归于世俗,推崇朱子学术,并开始由儒排佛的论战。但是,如果由此把藤原惺窝的朱子学与中国本土的朱子学相同等,这便是误解了。我以为宋学在日本没有独立的表面形式”,藤原惺窝是出于佛门而入于神道,他在宋学中寻找到了日本神道的理论形态。他说:

日本之神道亦以正我心,怜万民,施慈悲为奥秘,尧舜之道亦以此为奥秘也。唐土曰儒道,日本曰神道,名变而心一也。

藤原惺窝作为日本传统汉学史上第一位真正的汉学家,他使用日本神道的理论形态的最典型的语言表述了他对于宋学理论核心的理解,从此便开始了江户时代近世儒学发展的独特道路。

二、林罗山及其学术的基本特征

林罗山是藤原惺窝的大弟子,藤原惺窝的朱子学得以成为江户时代儒学的主流派,实在得力于林罗山的学术。

林罗山(Hayashi Razan,1583—1657),又名林忠,林信胜,字子信,又号三郎,道春。就年龄而言,他小于藤原惺窝22岁。林罗山是日本儒学史上的一位极其重要的学者。他在学术上的最大特点是把中国儒学文化从儒学家主要充作自我意识形态,即修身齐家的作用,扩展到治国平天下的程度。从而,把日本儒学中的一个流派——朱子学派,提高到德川幕府时代官方哲学的地位,林罗山本人也成为这一时代日本儒学的象征。

林罗山一生,整理中国儒学文献,充分表现了他勤奋好学、博学多能、

崇尚儒学的学术特点。

(1) 经林罗山校勘的典籍,有依据足利学校的《五经正义》,校勘明刊北监本《十三经注疏》中的《五经》。又补正《皇朝事事类苑》即《宋朝类苑》的脱简等共七种。

(2) 经林罗山加句读的典籍,有《周礼注疏》《仪礼注疏》《十三经注疏》《汉书》《三国志》《晋书》《宋书》《南齐书》《通鉴纲目》《续纲目》《文献通考》《七书直解》《武德全书》《二程全书》《邵子全书》《龟山文集》《朱子大全》《小学》《近思录》《性理大全》《大学衍义补》《许鲁斋集》《吴临川集》《读书录》《居业录》《蒙引》《学葩通辨》《异论辨证》《困知记》及《枢问》《灵素》等共 43 种。

(3) 经林罗山施加和文训点的典籍,有《四书五注本》《五经大全》《春秋胡氏传》《周易传义》《蔡氏书传》《周礼》《仪礼》《公羊传》《谷梁传》《尔雅》《国语》《陶渊明集》等共 24 种。

(4) 经林罗山日译并抄录的典籍,有《二礼谚解》《论语摘语》《五经要语抄》《四书集注抄》《大学要旨》《大学要略抄》《孙子谚解》《三略谚解》等共 9 种。

(5) 经林罗山注释的典籍,有《古文真室》和《老子》共 2 种^①。

上述 85 种文献,乃林罗山一生中整理过的中国典籍。此外,他尚有研究日本文化与历史的著作 14 种,这些整理与著述,虽然有些已经失传,至今尚存的已编为《罗山文集》七十五卷,《罗山诗集》七十五卷,其学术涵盖面无疑非常洽博。他自己说“我家藏书一万卷,或誊写,或中华朝鲜本,或日本开版本,或抄纂,或墨点朱句,共是六十余年所蓄收也”云云^②。他从这众多的典籍中,以日本当时的社会政治文化为语境,形成了自己的学术思想。

第一,林罗山学术强调朱子学中表现封建阶位的伦理学意义,他以朱子“正名论”的伦理观作为全部学术的支柱。

中国的儒学文化,十分重视对历史事件给以“正名分”的评价,即“大

① 《罗山文集》卷六十八。

② 《罗山文集》卷六十八。

义名分”的道义性评价。《春秋》的辟里阳秋,正是儒学阶位制的表现。司马光著《资治通鉴》正是继承《春秋》传统,以记述历史为目的,以正名分。朱子学在“大义名分”的伦理观上集儒学文化大成。朱熹因为不满意司马光,便自己又再编写了《资治通鉴纲目》,从名分论的观点更严格地确认了所谓华、夷、王、霸之别。从而可以说,朱子学完成了“道学的史学”。

林罗山从朱子学的道学性质的史学中,获得了一种符合武士本位和敬神本位的需要而严格认定当时身分制度的理论,加以吸收和改造成他自己的“名分论”。他说:

鸢飞鱼跃,道在其中。盖上下定分而君有君道,父有父道,为臣而忠,为子而孝,其尊卑贵贱之位,古今不可乱,谓之上下察也。举鱼鸟之微小,而天地万物之理具于此也^①。

林罗山于是仿朱子《资治通鉴纲目》之法,撰写《本朝编年》,通过对他自身理解的所谓历史的叙述,贯彻名分论,以便使当时掌握政权的社会集团的权力正当化。

林罗山的“正名论”的伦理观,在日本思想界,对尊王思想的成长起了很大的作用。有人说,德川氏幕府作为天皇的一个诸侯,他统治全国,与皇室争权。林罗山作为幕府的儒官,他的“正名论”岂不是会不利于德川幕府?这个问题是因为提问的人不明白17世纪和18世纪日本的政治思想形势。当时,社会肯定幕府是以王臣的名义来处理国政。社会接受此种武家政治形式。在此种背景下,林罗山强调朱子学中表现幕府将军更好地统制各诸侯及直属自己的家臣,从而使林罗山倡导的“名分论”成为幕府的意识形态,并成为他的全部学术的支柱。

第二,林罗山学术在中国传统的忠孝伦理中,主张以“忠”为本开创了宋学与武士道的结合。

中国传统儒学的忠孝观,以“孝”为本,“忠”是“孝”的扩张,林罗山推出他的以“忠”为本的“忠孝观”。他说:

求忠臣于孝子之门,忠孝岂二哉?……夫身者,父母之遗体也,而所

^① 《罗山诗集》卷三十二。

以载道也。孝亦道也,忠亦道也,非他,只一信而已。若夫战阵无勇,则虽苟免而偷生,然此心之义既亡,与行尸走肉无以异也。奈何无羞恶哉。若无羞恶,则不义也,不孝也,不忠也,曰“竭其力”、曰“致其身”、曰“为臣死忠,为子死孝”,然二者不可得而兼也,舍轻而取重可也。

这里他特别强调了“忠”的意义。林罗山认为,没有“忠”就没有了“孝”,忠孝之比,是一个重轻取舍的原则问题。

他批评中国历来赞扬的孝子李密是不忠、不孝之人。中国李密曾为司马氏征召,因坚持侍奉老亲而不能赴任,他的《陈情表》写母子二人相依为命,心切意真,世代传诵。林罗山在《文集》卷六十七“随笔(三)”中有“李密”一节。他说:

李密《陈情表》“臣少事伪朝,历职郎署按察”。按密本蜀人,蜀亡,晋武帝征之不就,于是上此表。此先主帝室之裔,绍汉正统,信非曹操汉贼之比也。密已以孝称,然称旧军为伪朝,岂忠臣孝子之所忍哉,奈何!

林罗山认为,李密称蜀汉为“伪朝”是不忠,不忠就是不孝。所以他说“俗所谓二十有四孝者,嘉语怪异,实非是有道之所所述也。昔程夫子谓十哲者世俗之论也,余于二十四孝亦云”。

这种以忠为孝先、忠为孝本的伦理观,是日本儒学的重要特征,是日本文化在接受中国传统文化后的一种变异现象。它成为当时正在崛起的日本中世纪武家精神的理论支柱。林罗山以战场的“阵勇”与“偷生”作解释,正反映了这一时代武士驰驱战场的精神状态。在战场以“阵勇”为主人而死,则大忠,也大孝;在战场偷生苟免,忠孝俱灭。事实上,这一学说见解已经造就了日本的武士道精神的核心。林罗山为此著有《楠正成传》《本朝武将五十人》《日本武将赞》《武家诸法度》《镰仓将军家谱》《京都将军家谱》《织田信长谱》《丰田秀吉谱》等,以他自己构建的儒学“忠孝观”推进武士道的发展。

第三,林罗山学术继承藤原腥窝开创的排佛论,并进而协助幕府排击耶稣教,表现了“儒学本位”的文化特点。

中世纪近400年宋儒与禅宗互为补用的文化形势至16世纪末已有转变,儒学又恢复了排佛的气势。自佛教传入中日两国之后,尽管宗教形势

各有不同,但无论是中国,还是日本,都没有出现过真正意义上的宗教政权。佛教意识形态虽然在某些特定的时代,也曾得势于一时,但始终未能占据统治地位。每一次儒佛相争,儒学文化总是站在主动位置,表现出一种进攻性,总是由它裁定佛教为“异端”,从而确认自己的正统。其实,这正表现了“儒学本位”的文化特点。

林罗山学术于这一特点,表现得极为明显。他继承了他的老师藤原惺窝的排佛论,把“儒学”称为“实学”,把“佛学”称为“虚学”。他说:

夫儒也实,佛也虚,定虚实之惑,洵洵者天下皆是……程子曰:‘佛书如淫声美色,能易惑人。’朱子曰:‘寂灭之说,高而无实’……呜乎,彼所谓道者,非道也;吾所谓道者,道也。道也非道也无它,实与虚也,公与私也。

林罗山认为,“浮屠氏毕竟以山河大地为假,人伦为虚妄,遂灭绝义理。”

林罗山汉学,不仅不遗余力地排佛,而且,对刚传入日本不久的耶稣教,也予以抨击。他说:“耶稣变为异学,犹如妖狐之食旦己而化旦己也。可畏哉!”

有的学者认为,林罗山学术的这一特点,即他宣布佛教的反现实的罪状,是“有进步意义的”。并进而认为,“林罗山对于那时侯带着殖民主义色采的耶稣教予以迎头痛击,具有历史的意义。”

其实,学术研究不要匆忙作出价值判断,先要弄清事实。这些评价并不科学。有一个基本的事实似乎是不应该忘记的。当儒学在判定佛教为“舍人伦而求虚无寂灭”之时,宋学本身也是在主张“存天理,灭人欲”。在否定人伦的自身价值与欲望这一点上,宋学与佛教,究竟谁比谁更有意义呢?谁比谁更进步呢?耶稣教确实充当过西方殖民主义的工具,但耶稣教士本身,并不都是殖民主义者;宋学所反对的并不是作为殖民主义的耶稣教的活动,而是耶稣教本身。所有这些,其实都揭示了一种文化现象,即林罗山的学术,具有强烈的儒学本位的不容“异学”的特点。这一特点,正是传统儒学排外性的表现。它不能与外来文化平等相处,更不能兼容并包,它善于在把外来文化判定为“异端”的名义下,将其扫荡,从而保持自己的权威地位。对江户时代的林罗山来说,他所竭力推崇的宋学,其实本身也是一种外来文化。可惜,他一旦拥有,便“忘记”了这一学术本身的原始。

这一特征,使林罗山汉学成为 300 年间幕府的官方哲学,并保持其统治地位。

第四,林罗山学术主倡“神儒调和”,他把宋学作为变异对象,开创“理当心地神道观”。

林罗山学术推崇朱子伦理学说,鼓吹朱子“儒门第一集成功,道统传来垂不穷”,称“朱子家风慕二程,千年道统有谁争”。但是,因此而把林罗山学术看成是宋学在日本的复版,那就误解了。林罗山学术是与日本民族宗教神道结合在一起的一种学术。有的学者说,“孔子本身有泛神主义色彩……传到日本,便形成林罗山的‘神儒合一论’。”这种说法,真是离题万里了。神道观念是日本本土的宗教观念,它与日本的创生说密切相关,构成民族的“神国”心态。即使孔子真有“泛神主义”,又到底与日本的神道观有何相干呢?林罗山在《罗山文集》卷一《倭赋》中说:

惟我邦之灵秀兮神圣之所诞生
环以大洋海兮耀暘谷之明明
名兹曰日本兮固自然之佳名

这里典型地表现了林罗山的神道观——这便是他一直鼓吹的“我朝神国”的观念。林罗山在《神祇宝典序》中,对何为“神道”有明确的阐述:

夫本朝者,神灵之所挺生而栖舍也,故推曰神国,其号神器,守其大宝则曰神皇,其征伐则曰神兵,其所由行,则曰神道。

神国的来龙去脉并一切珍宝及活动,便是神道。这种神道,与孔子当然毫不相干。此种“神国道观”,在儒学中,尤其在朱子学中,林罗山找到了他认为恰当的表现形式,这便是所谓“神道乃王道也”、“王道即理”的明证。他说:“或问神道与儒道如何别之,曰:自我观之,理一而已矣。”林罗山有重要的神道著作《神道传授》《本朝神社考》等。他在《神道传授》中说:

心之外无别理。心清明,神之光也;行迹正,神之姿也;政行,神之德也;国治,神之力也。

这便是“神道即理”。这个“理”，与“心”和与“神道”是密不可分的。林罗山在同书中说：“理当地神道，此神道即王道也，心之外无别神，无别理。”这便是林罗山的“理当地神道观”——“所谓唯一宗源，理心地最当尽意”^①。这便是说依心地的清明而证明神的妙用，便是“理当地神道”。这好比天主教说“上帝与你同在”。林罗山的这一观点，便是神道与理同在，理与心同在，因此，神道与心同在。这样，心的修养，便是致神之道了。所以，林罗山又推崇程朱的“持敬”、“慎独”之说。他说：

心为宅，神为主，敬亦为一心之主宰，故有敬则神来格。若无敬则亡本心，故为空宅，神何来为止乎！唯敬乎，敬所以合于神明也^②。

基于这样一种观念，林罗山主倡“无内外，无公私，不二此心，能畏能敬”。林罗山学儒把宋学的修养功夫“慎独”、“持敬”，作为神道传授的秘诀。至此，他从中国宋学中，找到了日本民族传统神道观的表现形式——把朱子学变成了宗教。

由上述四个方面互相渗透，彼此默契，构成了林罗山学术的基本体系。这一体系所表现的思想特征和思辨形态，与17世纪至19世纪江户幕府的意识形态要求相一致。因而，它成为官方哲学，成为国家的意识形态。

林罗山之后，他的子孙自第二代林鹄峰起，世代代为幕府儒官，朱子学便成为林氏家学。

这一时代中，在日本近世儒学的实际阐述中，朱子学也逐步分裂，如有海西朱子学派、海南朱子学派、大阪朱子学派、水户学派等。这是朱子学派的派内之派，所以尽管各自立派，其脉则一。后来，朱子学派又分出派外之派来，它们便是阳明学派与古学派。这些都是从朱子学中反叛出来的学术派系，从而打破了朱子学一统天下的局面。

① 《罗山文集》卷五五。

② 《罗山文集》卷六六。

第二节 中江藤树与阳明学派

17 世纪 30 年代,在日本京都崛起了一个新的汉学学派,形成了与研究朱子学相对峙的局面。这个学派便是以中江藤树为代表的汉学中的阳明学派。

日本的阳明学在创建之初是作为朱子学的“异学”出现的,一度遭幕府贬抑,这就是所谓光格天皇时代的“宽政异学之禁”。当然,这一禁风多少又受了当时中国清代康熙间陆陇其思想的影响。陆氏着《四书大全》《松阳讲义》《困勉续录》《读朱随笔》《三鱼堂言》等,其学力辟王阳明之学为禅宗。此说传入日本,遂为幕府禁学之母胎。但日本阳明学却始终在庶民学者中流传,并在江户后期愈见其发达。

一、了庵桂悟与王阳明的会见

日本儒学中的阳明学派,顾名思义便是阐述中国王阳明学术的学派,它是在当时日本的社会经济条件下产生的,有着自己的发展规律。日本的阳明学开创于 17 世纪的上半叶,但是,溯其原始,则缘源于 16 世纪除的五山禅僧了庵桂悟(?—1514)。

五山后期后柏原天皇时代(1500—1526 年在位),了庵桂悟作为遣明使,于 1503 年出使明朝,在明十年,潜心研究。其间,曾与中国大儒王阳明会见。1513 年归国之时,王阳明曾撰有《送日本正使了庵和尚归国序》一文相赠。其文曰:

世之恶奔竞而厌烦拿者,多遁而释之焉,为释有道,不曰清乎!挠而不浊,不曰洁乎!狎而不染,故必息虑以浣尘,独行以离偶,斯为不诡于其道也。苟不如是,则虽皓其首,缁其衣,焚其书,亦逃租徭而已耳,乐纵诞而已耳,其于道何如耶?今有日本正使堆云桂悟字了庵者,年愈上寿,不倦于学,领彼国王之命,来贡珍于大明,舟抵鄞江之浒,寓馆于驺。予尝遇焉,见其法容洁修,律行坚巩。坐一食,左右经书,铅采自陶,皆楚楚可观爱。非清然乎!与之辩空,则出所谓预修诸殿院之文,论教异同,以并吾圣人,遂性闲情安,不哗于肆,非净然乎!且来得名山水而游,贤士大夫而从,靡曼

之色,不接于目;淫哇之声,不入于耳;而奇邪之行,不作于身。故其心日益清,志日净,偶不期离而自异,尘不待浣而已绝矣。兹有归思,吾国与之文学交者,若太宰公及诸缙绅辈,皆文儒之择也,咸惜其去,各为诗章,以艳饰回蹶,固非贫而滥者,吾安得不序? 皇明正德八年癸酉五月既望余姚王守仁^①,

假如这篇序文可靠的话,那么,这是在日本汉学史上,日本学者会见中国儒学的宗派祖师仅见的一次。这无疑是一段重要的插曲。

了庵桂悟由于年事已高,在归国的翌年便故世西去。因此,我们似乎还不能把他作为日本阳明学的开创者。尽管如此,了庵桂悟与王阳明本人的这种直接的接触,成为了日本儒学界某些学者趋向于阳明学的篙矢,这应该是没有问题的。

二、中江藤树与阳明学的基本特征

日本儒学中的“阳明学派”创始于中江藤树(Nakae Touju, 1608—1648)。中江藤树自幼接受中国儒学文化。18岁起,专奉朱子之学。据说他动以礼法自居,颇拘泥于形式。大约在23岁左右,达到了朱子学的境界。但是,十年之后,他却发生了重大的传向,从朱子学派中叛离,站到了在中国本土上作为朱子学派的最大的对手即阳明学的阵营中,并由他而开创了日本的“阳明学派”。

那么,在当时的日本思想界,儒学中的朱子学几乎定于一尊,何以会从中叛离出一个新的学派呢?

中江藤树与他的阳明学派的崛起,既有着学者个人的原因,同时也有着日本儒学发展中的更深刻的背景。原来,当中江藤树笃信朱子学的时候,他以个人的气质与性格,便对林罗山一家垄断学术,傲然于他人之上,极为不满。中江藤树在24岁时作有《林子剃发受位辨略》。其中虽然称林道春“记性颖敏,博物洽闻”,但也说他“儒者之道,徒饰其口”,“旷安宅而不居,舍正路而不由,朱子所谓‘能言鹦鹉’也,而自称真儒也。”他说:

倭国圣人不作,而异端之教,日新月盛,邪诞妖妄之说竟起,涂生民之

① 此文见师蛮《本朝高僧传》、伊藤威山《邻交证书》、斋藤拙堂《斋藤文话》。

耳目，溺天下于污浊，是以知德者鲜矣，故推之以为倭国之儒宗^①。

中江藤树对林氏之尊，极为不满，他认为，林氏品格不好，难以荣当此任。其所作所为，实为儒学之异端。在儒学史上，大底被称为“大儒”者，人格分裂者居多。明人把言之善而行之丑者称为“道学先生”，正源于此。中江藤树于林罗山身上，也已察见“大儒”之秘，故痛心疾首，著文抨击。他又说：

信其言，效其行者多，彼居之不疑。施施骄其门人，出而仕于江户，以其形类沙门也。己巳之除夕，赐之以沙门之位。林氏兄弟者，受之以为荣幸也，而虑世之毁笑也，作文以饰其非而成其恶，听者懵然不察，同然从之。故举世以为儒者之道，唯如彼而已，而不知有明德亲民之实学。噫，后之人虽欲闻实学，其孰从而听之？实正路之蓁芜，圣门之蔽塞也。其害有甚于异端者！

从中江藤树的这些说法中可以看出，他虽然信奉朱子学，但却不愿推崇林氏为正宗。其理由大凡有二：一是林氏其人傲而丑；二是林氏之学疏而虚。从这两点引导出他个人对于林氏朱子学的叛离。

但是，从日本儒学的发展来看，从朱子学派中重新构建出一支阳明学派来，还有更广泛而深刻的社会文化背景。

德川家康在 17 世纪之初，运用军事武力为后盾，把中国儒学中的朱子学派定为官学，成为幕府时代极权阶级的意识形态。就社会的阶层而言，这是少数人的学术。江户时代由于町人的崛起，文化呈现向较为广泛的社会阶层渗透的趋势，儒学也不例外。朱子学传入日本，专讲伦理道德，专司人格锻炼，其论也深，其行也难。当时的社会需要儒学道德的通俗化。这就像中世时代，新起的武士在宗教上需要摆脱繁文缛节的贵族佛教，代之以简便易行的禅宗一样，社会更广泛的阶层要求道德的通俗化，正如中江藤树在《翁问答》中说：

心学由凡夫至圣人之道……………。

^① 《藤树先生全集》卷三，下引文同。

行儒道者,天子、诸侯、卿大夫、士、庶人也。此五等人能明明德,交五伦者,谓之真儒……真儒在五等中不择贵贱贫富^①。

这正是表示了17世纪时代,日本以儒学文化为中心的汉学逐步普及到庶人中去的发展趋势。日本阳明学作为儒学通俗化的表现正是因此而产生的。

阳明学学派是在离朱子学中心江户比较远的京都地区产生的,这一点也不是没有意义的。

作为林罗山学术的对立面,它具有这样两个特点:

第一,中江藤树的学术,是以推进中国王阳明的“明德”、“慎独”和“格物”为其中心,强调“明明德”之道即为“儒学”,而“明明德”的真正学问便在于“以心读心”的“心学”,这便是“格物致知”。

原来林罗山的儒学,强调朱子的“理一分殊”的观点,即社会的道德秩序是最高的天理,而这个天理是需要内心的修养(慎独)与外在的规制(名分论)来获得的。中江藤树依中国王阳明“良知”之说,强调“心之良知斯之谓圣”,只要致“良知”,便如“太阳已出,昏时自明,云行雨施,天日自若”。

这就是说他认为道德秩序的最高范畴,存在于每个人的心中,只要畏天命、尊德性,通过“格物致知”,每个人都能达到圣贤。无分天子与庶人,从而使他的学术更能为一般民众所接受,造成日本汉学向更广泛的社会阶层渗透。

中江藤树学术虽然与林氏朱子学相抗诤,但它与林氏朱子学一样,具有神道本位的世界观。

中江藤树认为,“心”的本体便是“神的实体”,因此,“正心”之“心学”,实际上就是“神道”。这么说来“神道”便是日常道德的规范了。这样,中国本土的阳明学说,经中江藤树而日本化了。

三、大盐平八郎及其领导的民众起义

日本儒学中的阳明学派,由中江藤树肇始之后,基本上分为两大派系:一派是具有强烈内省性格的“德教学派”;一派是注重行动的“事功学

^① 文见《藤树先生精言》。

派”。特别值得重视的是,18世纪时期日本儒学中阳明学派的大盐平八郎(Oshio Heihachirou 1793—1837),曾经以这一学派的“致良知”之说,发动过民众起义,这是日本汉学发展史上一件极应重视的大事,是一种极应深入研究的文化现象。

(一) 阳明学派中的“德教学派”与“事功学派”

在中江藤树的门人中,渊冈山(1617—1686)属德教学派,熊泽蕃山(1619—1691)为事功学派。渊冈山热心于中江藤树之学,努力于江西学派之普及,以致良知为学问之根本。他认为“圣”、“凡”之别即在于“致良知”,即发挥人的本来的明德,即是圣人;拘泥于旧俗,本然之良知不明,即为凡人。此说乃本于中江藤树。所以,渊冈山致力于“自反慎独”功夫,注重个人道德。而熊泽蕃山虽也出自中江藤树之门,却趋于事功,以国家社会之经纶为主,提倡公共伦理。他主张“学不拘泥一流,不徒立异说,心欲得大道之实义,宜应‘时处位,以施于国家之经纶’是其根本^①。熊泽蕃山的学说,第一为孝道论,此本于中江藤树,倡仁孝一致,忠孝一本^②。第二为神道论,谓神道即惟神之道,以祈祷祛祓为主,又主张神儒道一致,谓唐土圣人与日本圣人之德一也,其道不二。用儒学经典以解释三种神器,说日本古无文字,以“玉”温润光洁象仁之德,“镜”灵明可分善恶象智,“剑”则刚断神武象勇。以三器代表“智”、“仁”、“勇”三达德,具有强烈的日本主义精神^③。

阳明学后期的巨匠可以推为佐藤一斋(1772—1859)。他曾由林述斋的举荐而成为昌平学的教官。昌平学为幕府官学即朱子学的教养研究之地。佐藤一斋作为阳明学的代表人物,却在此教学,故有“阳朱阴王”之称。其学术的主要内容大致可以表述如下:

第一为理气说,主张理气合一。他认为天地万物皆气,气分而为天地万物,理于气外而存在。故理与气乃一而二,二而一,不可分离。自本体观之谓之“理”,自变化流行观之谓之“气”。二者同物异名,乃体用关系。可以说,他是“气一元论”者。由此而演绎出“万物一体说”,即宇宙万物,虽

① 熊泽蕃山《集义和书》卷十一。

② 熊泽蕃山《孝经外传》卷上。

③ 熊泽蕃山《大学或问》。

万殊不同,自本体言,只一个主宰,此即为“理”。“万物一体”,“古今一体”便是佐藤一斋实践伦理的基础。

第二为宿命论,谓天地间事,古往今来,阴阳昼夜,日月代明,四时错行,人之贵富、贫贱、死生、寿夭、利害、荣辱皆系前定。

第三为善恶之说,谓人之精神受天而来,为纯粹之善,由于身体妨碍而生恶。宇宙之事未尝恶,过犹不及处是为恶;宇宙事未尝善,未过犹不及者即是善^①。此即阳明所谓无善无恶心之体演绎而来。

佐藤一斋门下多士,其中佐久间象山(1811—1864)、吉田松阴(1830—1859)等作为明治维新运动的先驱,影响甚大。

(二)大盐平八郎(中斋)与大阪贫民起义

日本阳明学派在自身的发展中,发生了一件惊天动地的大事——这19世纪30年代由阳明学后期学者领导的大阪贫民起义。这次起义的领导人大盐中斋,名后素,字子起,通称平八郎。他所居书屋,名洗心洞,所以又号“洗心洞主人”。大盐中斋奉阳明学为圭臬。1832年6月他曾专访(中江)藤树书院,路遇大风,却由此而更认王阳明“良知”之说。他在《藤树书院参拜记》中记此事曰:

壬辰之夏六月,予以闲逸无事,发浪华至伏水,而至江州,泛湖以访中江藤树先生遗迹于小河村焉。归时……飓风忽南北两面吹而轧,故帆腹表里饥饱不定,是以舟进而又退,退而又进,右倾则左昂,如踊如舞,飞沫峻溅,入蓬侵床,实至危之秋也。……虽予实以为死矣,故不得不起忧悔危惧之念,是时忽忆于藤树书院所作‘无人致此知’之句,心口相语曰,此即责其不致良知之人也,而我则起忧悔危惧之念,若不自责之,则持躬薄,而责人却厚矣,非恕也。平身所学将何在?直呼起良知,则伊川先生存诚敬之言,亦一时并起来,因坚坐其瓢动中,乃如对伊川阳明二先生,主一无适,忘我之为我,何况狂澜逆浪,不敢挂于心?故忧悔危惧之念,如汤之赴雪,立消灭无痕,自此凝然不动,而飓风亦自止,柔风依然送舟,终着坂本西岸,此岂非天乎!

^① 佐藤一斋《言志晚录》。

这里所描述的,与其说是一个学者的理智,莫若说是一个教徒的迷狂。大盐中斋虽然称自己的理念是“朱王合一”,但事实上是更加笃信王阳明的学说。上文所引,已见其虔诚之心无可名状了。大盐中斋在阳明学方面,主要表现为“良知说”,“孝一元论说”和世界归于太虚的宇宙观——以太虚为世界的极致,它统括良知,以良知启迪孝,以孝统括万善。他设立“洗心洞”,招募门生,传授学术。他在其主要的著作《古本大学刮目》中强调“心理不二,知行合一”之说,其理论具有很强的实践性,当属于事功学派。

这样一位笃信阳明学的学者,终于因为不忍心于官府对民众的欺压,以自己的“良知良能”,揭竿而起,领导了一场轰轰烈烈的贫民起义。

日本天保七年(1836年)发生了“天保大饥馑”。当时大阪地区充满饥民乞丐,饿殍遍地。大盐中斋不能坐视,要求官府开仓济民。然而,城守坐视民毙,无动于衷。1837年元月,大盐中斋向大阪十二家富豪发出建议,号召每户出资黄金五千两,打算集资六万两,买米放赈,求民于水火。富豪中有的响应,有的唆使官家干预。大盐中斋盛怒之下,卖尽个人藏书1200余部,得黄金六百五十两,制成一万枚商品券,尽数施于民众。但是,这一正义的举动,却遭到官府的指责,称他“沽名钓誉,收买穷民”。

在这种情况下,大盐中斋便秘密进行反对幕府政权的武装起事。1837年2月19日晨,大盐中斋率领他的24名门生,并60名工匠,40名农人,以及游民200余人正式举兵。他们攻打富豪,开赈仓库,四散谷物等。一时间惊天动地。然而事机不密,洗心洞24名门生中有7人叛变,致使起义失败。2月28日,大盐中斋在官府的围击中自杀。

这是在日本近世史上极为重要的“大平盐八郎起义”。关于这次起义留下的文献并不很多,但大盐中斋起草的起义《檄文》确保存下来了。这是日本儒学领域中阳明学派一篇难得的文献,兹录于次。

四海困穷,天禄永终,小人治国,灾害并至。此盖往圣之深诫于后世人君者也。东照神君亦尝谓:“怜恤鳏寡孤独,是为仁政之本。”然而,于此二百数十年太平之世,在上者日益骄逸,穷奢极侈,达官要人之间,贿赂公行,交相赠纳,甚且不顾仁义道德,以内室裙带之缘,奔走钻营,得膺重任。于是,专求一人一家之私肥,课领内百姓以重金。多年以来,百姓于年贡诸役本已极难应付,今再遭此搜括,民用日益枯竭,似此情形,自幕府以至于各

藩，相习成风，终至于四海困穷，人人怨嗟。

天皇自足利家以来，如同隐居，久失赏罚之柄。下民之怨，告诉无门，遂相率成乱。民怨冲天，年年乃有地震、火灾、山崩水决等等；五谷不登，饥馑相成，是皆天之所以深诫于吾人者也。然而在上者，仍多不察，小人奸邪之徒续掌政事，日惟以榨取金米为谋，恼恨天下。

我等草野寒士，虽有鉴于庶民之疾苦，悲愤抑郁。然自顾无汤武之势，孔孟之德，乃唯有蜇居而已。然而近者，米价一再高涨，大阪府尹暨诸官吏，罔顾万物一体之仁，恣意行事，惟将米粮运往江户，而与天皇所在之京都则不与焉，甚而于购米五升或一斗之民，亦以动用贡米而妄加逮捕。昔有诸侯名葛佰者，夺民人之食而杀民人之子。以此与今相较，伤天害理，实无稍异。今之国内，凡我人民，均在德川家统治之下，本无差别可言；而乃相待若斯悬殊者，此皆府尹等之不仁所致也。更有甚者，府尹等一再滥发告谕，对于大阪城中游手好闲之辈，反而优渥倍加；此盖因府尹等之进升，乃由于奔走钻营而得；本不顾道德仁义，遂致有此等乖戾背理之事也。近年以来，大阪富商借款于三都大名，由是得以攫取巨额之利息与禄米，其生活之豪奢，是实为旷古所未有。彼辈以商人身分，竟进为大名门下之司库家臣，彼辈富有田产及新垦土地等，丰衣足食无所匮乏；而乃目睹天灾人罚不知自检，置平民乞食于不顾。至于彼辈自身，或则山珍海味，妻妾围侍；或则引诱大名家臣于青楼酒肆，饮宴无度，一掷千金。际此民生艰难时节，彼辈依然锦衣玉食，游乐于优伶娼妓之间，一如往昔，此情此景，实同纣王长夜之宴也。然而，职掌当地政务之府尹暨诸官吏，竟复与之相互勾结；朝夕猬聚堂岛，计议米价行情，而置下民于不顾。此实盗禄之贼，而有违天道圣心者也。

我等蜇居草野，虽无汤武之势、孔孟之德，然而事至于此，忍无可忍，不得已敢以天下为己任，冒灭族之祸患，今结集有志之士，起而诛戮此辈殃民官吏，并于骄奢已久之大阪富商，亦将一并加以诛戮。此辈富商所藏之金银财货以及米粮等物，当悉数散发于百姓。凡摄、河、泉、播等处无田之人，或有田而不足供养父母妻子者，均可前来领此。为此，无论何日，凡闻及大阪城中骚动一起，各村百姓即须不问路途之远近，火速驰来大阪共分金米。效古贤散发巨鹿台财米，以济下民之遗意，以救今日饥馑困顿之百姓。四乡来集诸人之中，若有才能者，当予起用，参加军伍，共同征伐。我等兴师问罪，不同于乱民之骚扰，既欲减轻各处年贡诸役，并欲中兴神武天皇之政

道;待民一以宽仁为本,重建道德纪纲,一扫年来骄奢淫逸之风,俾四海共沐天恩,得养父母妻子,救当前之苦难,使来生之世界得见于今日。尧、舜、天照大神之圣世,虽或难于重现,而中兴气象,当可光复也。

此文应即传达于各村,并为使多数百姓皆能见及,应将此文张贴于热闹大村之神殿,又须从速通知各村,嘱其注意勿为往来大阪间之吏役所悉,万一已被知悉,并将报告于大阪奸人之时,应即当机立断,予以斩杀。城中骚动既起之后,村人若有疑虑不定,或有不至大阪或迟至大阪者,则富豪之金木财物,已化为灰烬不可复得,为此应即通告百姓,勿于事后为我等乃毁物弃财之人,而徒有怨言也。各村于地头村长处,本置有纪录年贡租役之账册,毁账之事虽然每多顾虑,但为拯救百姓之穷困,此项账册文件,应即全部烧毁之。今日之举既不同于本朝平将门、明智光秀、汉土刘裕、朱全忠之谋反叛逆;更非由于窃取天下国家之私欲,我等宗旨,日月星辰当能明鉴;盖惟有效法汤、武、汉高祖、明太祖吊民伐罪之诚心而已。若有见疑于斯举者,请观诸我等事业完成之日可也。

此文应由寺院神社之僧侣或医者,宣读之于小百姓,村长乡老中若有惧于眼前祸患而私自隐匿此文者,一经发觉,当即处罪致掇、河、泉、播各村村长、乡老、小百姓等。

天保八年丁酉月日

大盐中斋领导的大阪民众起义,是他对于自己超越生死,贯以节义的理论信仰的最后的检验,在儒学史的发展上产生了重大的影响。虽然还不能说因为有了大盐中斋的起义,阳明学就具有了对封建体制的破坏作用。正像我们也不能说,因为王阳明本人曾经镇压过农民起义,阳明学就是封建统治的工具。但它多少透露了阳明学与朱子学的不同。大盐平八郎作为日本传统汉学的一位学者而以事功的切实行动实现自己争取社会公正的道德良心,在日本汉学史上是彪炳千古的。

第三节 伊藤仁斋与古义学派

宋学与阳明学是日本近世纪时代儒学研究的两种形态,它们之间的对立,导致了一些学者对儒学的疑惑,当时的学术文化条件,不可能使任何人

能科学地解开这个疑惑之结。于是,一些学者试图直接从中国儒学的古典本意出发,寻找研究中国学术的新支点。17世纪后期开始,日本儒学界便出现了此种回归古典的学术流派——它首先表现为对中国古典儒学信仰的世界观。

人类文化思想史的事实昭示我们,文化思想史上任何一次“古典复归”,都不可能是这场文化思想运动或这个文化思想流派的真正目的。“复古”只是追求和解决现实目标的旗帜——虽然,有的时候是不自觉的。日本儒学中“复古”思潮的出现,其真实的目标在于从朱子学与阳明学的斗争中挣脱出来,特别是在于反对垄断了官方哲学地位的朱子学,反对林氏朱子学派。

在“古典复归”的旗帜下,日本儒学者形成了自己的学术流派。古学派以恢复儒学古典相号召,排斥宋人新注,成为朱子学派最大的对手。日本光格天皇宽政年间(1789—1800)主张禁绝“异学”的柴野栗山,在《答大江尹》一文中说:

中世伊藤原助(伊藤仁斋)者出,其性恶高远微妙之言,其所好则平实卑近,又厌时流刚愎凝滞高谈自许者之为,凡古书说天道性命者,自《易》、《中庸》举而斥之以为非孔氏之书。夫己之所不知,不能反复而验之于天理人情古道,而直以非圣斥之,其骄傲不逊,其谓之何?……继而物茂卿(荻生徂徕)者出,其所悟入则乱译学之绪余矣,其所安心立命则王(世贞)李(攀龙)故辞之遗囿矣。其性倨傲好胜,既被源助先着,谓循守古说尊奉宋儒,乃似愚腐无能,不可为一家法而出源助下者,遂牵强附会,凿空撰出,其缪戾乖刺无稽之言,大祸天下。

这一段话十分深刻地描述了朱子学派的学人,作为幕府官方哲学的学者,对古学派的仇恨心态。古学派本身并不是一个统一的整体,它又派中有派——伊藤仁斋创立“古义学派”于前,荻生徂徕重建“古文辞学派”于后。一时之间,也蔚成风气。

一、山鹿素行与古学派的滥觞

正像朱子学的巨擘林罗山,其学源于藤原惺窝,而阳明学创始者中江藤树,可溯源至了庵桂悟一样,17世纪高坚反对对朱子学派的古义学派,是

以伊藤仁斋(Itou Jinsai, 1627—1705) 及其《论语古义》和《中庸发挥》作为旗帜的, 但其源流确始自山鹿素行。

山鹿素行(Yamaga Sokou, 1622—1685) 8岁入林罗山门学朱子学, 15岁又习兵法, 17岁习神道。他壮年后一度曾在儒释道三教中苦闷徘徊。后来他读周孔之书, 于是觉悟到其所以苦闷, 是因为汉唐与宋明学者所说不一, 使他对宋学由信任到怀疑。《先哲丛谈·后编》记山鹿素行说:

素行始讲宋学, 左袒程朱。年四十后, 有疑于理气心性之说。以先是所著经解数种, 悉烧之。宽文六著《圣教要录》三卷, 刊行于世, 非斥程朱, 辨驳排诋, 无所忌憚。其意盖在讽刺于崇奉宋学者。当时之人, 自王侯贵族至士庶, 尊信程朱者极众矣, 遂以斯获罪, 被幽于播州之赤穗矣。

这是一起严重的学案。山鹿素行幼学朱子, 中年后由怀疑理气心性之说而转变方向。他的态度很彻底, 竟把自己所著经解数种悉数烧之。于是, 他因此而获罪, 被流放于播州的赤穗了。

山鹿素行对朱子学的这种背叛, 来源于他中年之后形成的“儒学道统说”。本来, 宋学也讲“道统”, 但山鹿素行的“道统”观念与宋学截然相反。他在《圣教要录》中说:

伏羲、神农、皇帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公之十圣人, 其德其知施天下, 而万世被其泽。及周衰, 天生仲尼。自生民以来, 未有盛于孔子也。孔子没而圣人之统殆尽。曾子、子思、孟子亦不可企望。汉唐之间, 有欲当其任之徒, 又于曾子、子思、孟子不可同日而谈之。及宋、周、程、张、邵相继而起, 圣人之学至此大变, 学者阳儒阴异端矣。道统之传, 至宋竟泯没。

这是一个完全归复于原始的儒学道统论。这个道统论的阐述有四层意思十分重要。第一, 儒学始于伏羲、神农等十神人, 盛于孔子。“孔子没而圣人之统殆尽”, 这一观念完全否定了宋儒高倡的“继孔孟而开绝世”的道统论。第二, 孔子之后, 儒学有三变, 一变为曾子、子思、孟子之说, 二变为汉唐之学, 三变为宋代周程张邵之论, 而“圣人之学至此大变”。这一观念便完全否定了宋学为圣人之学的朱子学派的基本观念。第三, 宋人学者皆“阳儒阴异端”, 这是对宋学的最尖刻的结论——异端之学。这就是说,

山鹿素行通过他自己创造的儒学道统论,指称作为幕府官学的朱子学,不仅未能继承十圣人及孔子之道,也不仅在儒学的递变中背叛圣人之学,而且直接就是表面是儒、而骨子里则是异端。第四,在他猛烈批评宋学的同时,却在道统论中找到了信仰与学术的新支点——回归孔子及孔子之前的儒学。这或许也是一种“返朴归真”吧。于是,山鹿素行对宋学的批判,便是以回归古典儒学作为导标的。在这个意义上,我们可以说,山鹿素行提出的儒学道统论,既是他背反宋学,又是他提倡回归儒学古义的宣言书。

山鹿素行以曾为林罗山的信徒而举起宋学革命的旗帜,这当然惊动了官方哲学界,他终于被流放了。山鹿素行的被流放,具体原因可能有两方面。一方面是当时朱子学流行正炽,山鹿素行倡导反宋学,这当然引起那些热衷于朱子学并因此而在幕府中觅到大小官位的人们的愤懑了。另一方面是山鹿素行当时“称门人者殆四千人,声价振于朝野”,从而引起幕府政权的大忌深恨,恐其“包藏不轨”。这正反映了日本儒学界中,当时已经有为数不少的人对宋学厌倦而对新学术的兴趣了。

山鹿素行是日本儒学界中最早在走出宋学阵营的同时,举起回归儒学古典的学者。可以说他是日本儒学界中“古典学”的滥觞。

二、伊藤仁斋与古义学学派的特征

日本儒学领域中朱子学与阳明学的对立,以及朱子学者把学术依附于权势的行径,导致一些学者对宋明儒学深刻的疑虑,从而促使他们反朴归真,在古典儒学中寻求信仰与学术的新的支点。山鹿素行发端于前,伊藤仁斋继之于后。日本儒学界终于形成了一个新的学派——古义学。

在古义学派中举起大旗者,则是伊藤仁斋。

伊藤仁斋,名维桢,字源助,仁斋为其号,书室名诚修。又号古义堂,学派因此而得名。伊藤仁斋青年时代笃信朱子学,其见解都不脱离宋儒的范围。及年三十七,乃有疑于宋儒之学和孔孟之旨不同,考索多年,略得头绪。归纳而言,其思虑而得头绪者,大致有下列几方面:

第一,竭力表彰《论语》《孟子》二书,称它们为“千载不传之学”,指《大学》《中庸》为“非孔孟之真血脉”。

伊藤仁斋在儒学诸典中,认为“天下之理,至《语》《孟》二书而尽矣”。他在《童子问》中说:

孔、孟之直指，见于《论》《孟》二书者，炳如丹青，包含天下之理而无缺，会萃百家之典而不遗，出于此而旁径也，他歧也。子欲识予之意则观《语》《孟》二书足矣，今虽为子倾困倒廩以尽告之，亦莫能出于二书之外者，子能熟读玩味有得焉，则虽与予生相睽违，阻地隔世，犹相聚一堂，终日议论，心心相照，若合符，自莫相违。

.....

天下之理，到《语》《孟》二书而尽矣，无可复加焉。勿疑！

.....

问先生学问之家法，曰吾无家法，就《论语》《孟子》正文理会，是吾家法耳^①。

在儒学经典中突出《论语》《孟子》，这是古义学的最基本特点，它具有两方面的意义。一方面是表现了这一学派回归古典的主张，另一方面是为了贬抑宋学派所推崇的《大学》《中庸》。关于后者，伊藤仁斋指称“《中庸》之书即《论语》之衍义也，专为孔门心法者非也”。而《大学》一书，本在《戴记》之中，不详撰人姓名，盖齐鲁诸儒熟《诗》《书》二经而未知孔孟血脉者所撰也”^②。

第二，他主张儒家古典主义的“仁学”，公开亮出反对宋学的旗帜。宋学讲究心学和性学，伊藤仁斋根据《论语》《孟子》的义理，认为“圣门学问第一字是‘仁’，义以为配，礼以为辅，忠信以为之地”。由此，他认为宋学以理以心以性为主是不对的。他说：

曰心学之称，亦自禅学来，性学之号亦然。盖理学者流，以其非配诵词章之学，创建斯名以标榜于世，然实非圣人之意。盖圣人从天下上见道，佛者从一身上见道；从天下上见道，故见天下所同然之理，所以贵德而不贵心也；从一身上见道，所以知心而不知德也，故其学自霄壤，而卒至离人伦，可不察耶！^③

伊藤仁斋认为，宋学是“知心而不知德”，然而人间重要的应该是“贵

① 伊藤仁斋《童子问》第二章。

② 伊藤仁斋《童子问》第八章。

③ 伊藤仁斋《童子问》第七章。

德而不贵心”，后者即是“仁学”之道。伊藤仁斋认为“仁义二字，乃王道之体要”。从这一观点出发，他认为汤武的放伐是实行“王道”。伊藤仁斋说：

孟子论征伐，每必引汤武明之，及其疑于弑君也，乃曰：“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”。盖明汤武之举，仁之至，义之尽，而非弑也。……何者？道也者天下之公共，人心之所同然，众心之所归，道之所存也。……故汤武之放伐，天下放伐之也，非汤武放伐之也，天下之公共而人心之所向然于是可见矣。孟子之言，岂非万世不易之定论乎？宋儒以汤武放伐为权变，非也。天下之同然之谓道，一时之从宜之谓权，汤武放伐即道也，不可谓之权也。^①

这在朱子学的“大义名分”重于一时的日本社会，实在是大胆的宣言。“汤武放伐”本来古典儒家从“有德者王”的立场出发，早已首肯，但在日本皇统“万世一系”的神道主义与皇权主义的观念中，成为与“大义名分”的“忠君”思想相对立的行动。伊藤仁斋的这一回归儒学古典主义的观念，当时成为了官方哲学的异端。

第三，反对宋儒以“理”为天地之本源，主张“太极”为“一元气”。

伊藤仁斋在其重要的著作《语孟字义》中说：

盖天地之间，一元气而已。或为阴或为阳，两者只管盈虚消长往来感应于两间，未尝止息，此即是天道之全体，自然之气机，万化从此而出，品汇由此而生，圣人之所以论天者，至此而极矣。可知自此以上更无道理，更无去处。

……

故知天地之间，只是此一元气而已矣。可见非有理而后生斯气，所谓理者，反只是气中条理而已。夫万物本乎五行，五行本乎阴阳，而再求夫所以为阴阳之本焉，则不能不必归之于理，此常识之所以必至于此不能不生意见，而宋儒之所以有无极太极之论也。……大凡宋儒所谓有理而后有气，及未有天地之先，毕竟先有此理等说，皆臆度之见，而画蛇添足，头上安

^① 伊藤仁斋《孟子古义》卷一。

头,非实见得者也^①。

这是一个重要的观点,它表明伊藤仁斋的古义学在世界观方面具唯物论倾向。这里有两方面的意义是重要的。一方面是伊藤仁斋指明了“元气”是天地的本源。对于这个本源,“圣人所以论天者,至此而极矣”——即使是圣人,也不可能超越“元气”。另一方面,正因为“元气”是天地的本源,所以宋儒所谓“未及有天地之先,毕竟先有此理”,这完全是“臆度之见”。伊藤仁斋从唯物论的世界观立场上,否定宋儒的“理学”,超越了朱子学与阳明学的对立,而其批判却更见深刻。

第四,主张“人皆有性,性皆善”,主张扩充人性,通过教育建立“仁”的社会。伊藤仁斋说:

人皆有性,性皆善,然学以充之,则为君子矣,不能充之则众人而已耳,性之不可恃也如此。……孔子亦曰:“性相近也,习相远也”;盖君子小人之分,不由性而由教,故夫子不责性而专责习,其意可见矣。……吾夫子以生民以来未尝有之至圣,旁观古今,洞视天人,创为生民建大教法,曰学而已矣,故曰“学而时习之,不亦说乎”;又曰:“吾尝终日不食,终夜以寝,以思,无益,不如学也”。盖言天下之至益,莫如学问,而夫悬空臆想者,实无所获,勉旃!^②

这里表达了伊藤仁斋的社会哲学观念。他首先依孔孟之说,肯定“人皆有性”,而且“性皆善”,仍然是一个性善论者。然而他进一步认为,应该以人性——个人自我为出发点,以“教育”为手段,扩充人性,使达于仁义礼智之德,以求达到最高的王道见解,这就是伊藤仁斋的理想社会。在这里要注意到伊藤氏古义学派的“人性”,是处于运动变化之中的活物,而不是如“宋儒见‘尽性’二字,便以为‘尽性’之外别无学问”的死物^③。

伊藤仁斋指的人性的变化,是一种扩充存养的功夫,其途径便是“学习”。古义学派把“学习”看得万分的重要,“小人君子之分,不由性而由

① 伊藤仁斋《语孟字义》卷上。

② 伊藤仁斋《童子问》第十七章。

③ 《仁斋日记》(《甘雨亭丛书》本)。

教”。在这里,古义学派与宋明理学都讲究“性”,事实上,它们之间是对立的,宋明理学讲究“内求诸己”来发现“性”,古义学讲究在已有的“善”性基础上,经过与外部世界接触的“学习”,而获得仁义礼智之德。

第四节 荻生徂徕与古文辞学学派

日本传统汉学中在“古典复归”中最有特色的则可以推荻生徂徕创立的古文辞学派。就学派理论来说,它是日本儒学发展中最后的阶段,这一学派内部充满矛盾的学说,既意味着日本儒学发展的鼎盛,也标志着它的衰退。

一、荻生徂徕与“古文辞学”的内含

荻生徂徕(Ogyū Sorai, 1666—1728)又称物茂卿,名双松,小字总右卫门,号徂徕。因又号萱园,这一学派又称为“萱园学派”。荻生徂徕与伊藤仁斋一样,出身都很贫困。他的学生太宰春台描述其早期情况说:

初卜居于芝街,时贫居如洗,舌耕殆不给衣食,增上寺前有腐家,怜徂徕贫而有志,中馈腐查,后至食禄,月赠米三斗以报之。春台与南郭书曰:“徂徕先生之未仕也,尝教授于芝浦,人所知也。后遇柳泽氏之勃兴封侯,召先生掌书记,先生于是乎始释褐于侯门,然其禄尚微。寻柳泽公累益封,先生亦以公之宠灵,累益其秩,至五百石。虽以命世之才,而有勤劳于侯家,自非柳泽公之知遇,先生之穷达未可知也^①。”

“古文辞学派”作为日本汉学的一支,确切地说,它是从“古义学派”中分裂出来而自成一家之言的。荻生徂徕早年读林氏朱子学著作,如林罗山之子林鹄峰所著《大学谚解》等,后来追随伊藤仁斋的“古义学”。1717年(享保二年),荻生徂徕写了《辨道》一文,意味着他脱离“古义学”而展开了独特的“古学”研究。其中原因,其学生太宰春台说:

^① 《先哲丛谈》卷六引《春台与南郭书》。

近时我日本独有伊藤氏之学,能辟宋儒而倡古学,海内好古之士,皆为之吐气;惜也所见之小,废六经弗读,尽取《孟子》之书以解《论语》,且信孟子之甚,至以配孔子而不疑,焉知心性之谈始于孟氏,非复洙泗遗训乎!原佐尝谓宋儒为禅儒当矣,然其所见如是之小,而其学亦以心性为事,则犹未出宋儒之党也。……宋儒不奉文礼之教,而以心性为学,是名为仲尼之徒而实畔之也。及我获生氏学作,力排宋儒心性之说,而以诗书礼乐为教,则仲尼所传先王治天下之道,既隐复显,炳若日星,岂不愉快哉!^①

获生徂徕脱出“古义学派”后的新学,强调古文辞的意义。他读中国明代李攀龙和王世贞的书,大受启发,决定以文章立教,以钻研中国古文辞为务,因而觉悟,认为自己旧时为文之非,曰“岂为我哉,滔滔者天下皆是也!岂为今哉,千古以来皆是也!遂不复属目于东汉以后书”。他认为宋儒因不通古文辞所以把“理”作为了“道”,而与古代圣王把“礼乐”视为“道”不同,结果便以“理”杀人了。获生徂徕竭力主张“今之学者,当以识古言为要;欲识古言,非学古文辞不能也”^②。所以,由获生徂徕建立起来的学派,便称为“古文辞学派”了。

“古文辞学派”主张“汉文直读论”。原来自汉文和训之法创立之后,中国文献在日本的传播范围有了许多扩展,但随之而来便是读者只会根据和训者的意释去理解文献的意思,常常不是原书的原意,而是和训者的意思,这就为中国学问的传达,造成了许多新问题。获生徂徕说:

此方学者以方言读书,号曰和训,取诸训诂之义,其实译也,而人不知其为译矣。古人曰读书千遍,其义自见。予幼时切怪古人方其义未见时,如何能读?殊不知中华读书,从头直下,一如此方人念佛《陀罗尼》,故虽未解其义,亦能读之耳。故此方读法,顺逆回环,比移中华文字以就方言者,一读便解,不解不可读,信乎和训之名为当,而学者宜或易于为力也。但此方自有此方言语,中华自有中华言语,体质本殊,由何吻合,是以和训回环之读,虽若可通,实为牵强。而世人不省,读书作文一唯和训是靠,即其识称淹通,学极宏博,倘访其所以解古人之语者,皆似隔靴搔痒;其授毫

① 太宰春台《内外教辩》。

② 获生徂徕《辩道》(日本文化四年补刊本)。

虑思者，亦悉侏离鸟言，不可识其为何语，此无它也，向所谓易于为力者实为之祟也^①。

获生徂徕在这里提出的道理，是确实而平易的，但又是日本儒学界经几个世纪而后才认识到的——研究中国的学问，必先通中国的语言文字。先以中国音读汉文，而后用日本语文表达，这才是真正做学问之道。获生徂徕根据自己的经验，从学古文辞着手，以后取六经而读，始觉物与名合，而训诂大明。他主张的是通过“古文辞”把握文本“原典”，是十分可贵的主张。他说：

今言非古言，今文非古文，吾居于其中而以是求诸古，乃能得其名者几希。……故欲求圣人之道者，必求诸六经以识其物，求诸秦汉以前书以识其名，名与物不舛，而后圣人之道可得而言焉已^②。

获生徂徕认为，宋儒不懂古文辞而自逞己见，所以，他们所传的并不是七十子之徒所传的孔子之道，亦非古先圣王之道，徂徕批评宋儒说：

程朱诸公虽豪杰之士，而不识古文辞，是以不能读六经而知之，独喜《中庸》、《孟子》易读也。遂以其道与人争言者，谓圣人之道本然。又以今文视古文，而昧乎其物；物与名离，而后义理孤行。于是乎先王孔子教法不可复见矣^③。

为此，中御门天皇正德元年（1711年）获生徂徕与志同道合者组成“译社”。这是古代日本研究中国语文与中日对译的第一个学术结社，可以肯定地说，这也是世界上第一个为学习汉语文和为推进与提升汉文外文翻译而出现的结社。其《译社约》说：“凡会之译，其要在以夏变夷，不许以俗乱雅也。”这表示了古文辞学派对中国文化的尊重。

但是，推崇古文辞学的根本的目的，在于“辨道”。他认为从孟子、子

① 《徂徕集》卷十九《译文荃释》。

② 获生徂徕《辩名》。

③ 获生徂徕《辨道》（日本文化四年补刊本）。

思开始,直至宋学的理论与阳明学的理论,都是从“心”、“性”中引出“道”来,这是完全错误的。日本古义学派的伊藤仁斋固执“四端”之说,也是极端错误的。荻生徂来认为,第一,所谓“道”,应该是“先王之道”。孔子的“道”,也只是“先王之道”。此外,并无其他的“道”。第二,所谓“先王之道”(圣人之道、君子之道),即是“安天下之道”,“治国家之道”。其内容除“礼乐刑政”之外,别无其他。第三,“先王之道”并不是存在于人的“心”与“性”中,它是“先王所造作,非天地自然之道”。荻生徂来说:

道者统名也,以有所由言之。盖古先圣王所立焉,使天下后世之人,由此以行而已。譬诸人,由道路以行,故谓之道。用孝悌仁义以至于礼乐刑政,合以名之,故曰统名也。先王圣人也,故或谓之先王之道,或谓之圣人之道。凡为君子者务由也,故亦谓之君子之道。孔子之所传,儒者守焉,故谓之孔子之道,亦谓之儒者之道。其实一也^①。

荻生徂来的这一“道论”,致力于破除宋明理学的“心性之说”,即“先王之道”并不是人的“心”与“性”中所具有的普遍性存在,它们作为一种“后天能力”,是外界的观念。他强调“先王之道”是“物”而不是“理”,所谓“盖先王之教,以物不以理”之说,表明他正在脱离思辨的立场,而以经验论的视角来观察世界。这是日本儒学的一种进步。但是另一方面,荻生徂来却在破除“心性崇拜”的同时,又树起了对“先王之道”的崇拜,强调“学问之道以信圣人为先”的古学主义。他在《辨名》中说,“圣人之智,不可得而测焉,亦不可得而学焉。”荻生徂来以他对古代的狂热崇拜,不允许古代世界观通过历史的进步而加以丝毫的改造。这样,他便从经验论的立场上退回到把自己引向有神论的泥潭之中了。

荻生徂来以“先王之道”为第一义。《辨名》中说:“自古圣帝明王,皆法天而治天下,奉天道以行其政教。是以圣人之道,六经所载,皆莫不归于敬天者也。”这样,荻生徂来便从“先王之道”发展到“敬天”之说,甚至相信“鬼神乃圣人之所立”等。这是古文辞学派在哲学上的重大弱点,也是古学主义盲信古典的必然的逻辑结果。古文辞学派在伦理学方面,在“天理”与“人欲”之辨中,表现了一种新思想的萌芽。荻生徂徕在《辨道》

^① 荻生徂徕《辨道》(日本文化四年补刊本)。

中说:

后世儒者识先王之道,乃逞其私智,以谓为善而去恶,扩天理而遏人欲也。……故《通鉴》之于治国,性理之于修身,人与我皆不胜其苛刻焉,遂使世人谓儒者喜攻人。

这无疑表明获生徂徠反对那种一味以所谓“大义名分”来裁判政治事件,反对那种一味以所谓“性理之说”来从事常人的修身。这种观念具有突破儒学的禁欲主义和克己之说的意义。它一方面作为正在发展起来的城市生活的反映,一方面作为随着封建制度的衰落而来的日本儒学崩溃的征兆,具有重要的意义。

二、清代学者对获生徂徠著作的评价

在日本传统汉学史上,再也没有另外一位学者像获生徂徠那样有这么多著作传入中国,并且引起了清代学者的积极的评述。据《长崎年表》记载,1809年(日本文化六年),获生徂徠的《论语征》《大学解》《中庸解》等输入中国^①。

俞曲园有如下的叙述:

《论语征》甲乙至壬癸十卷,日本物茂卿撰。其书每页二十行,每行二十字。每卷首末有两页,版心皆有‘滕元启谨书’五字。同治五年,戴子高予杭州书肆得之,以示众^②。

当时的中国学者,在他们的著作中,或采用他的成果,或与之论辩。1810年(清嘉庆十五年)为《论语征》传入之翌年,吴英便在《竹石斋经句说》的第十五卷、二十一卷、二十四卷、二十五卷、二十六卷共凡五卷中,引证《论语征》八条,与之辩驳者五条。1821年狄子奇作《论语质疑》,引《论语征》凡13处。其后,1865年刘宝楠作《论语正义》,被称为有清一代的代表著作,其卷八《述而》、卷十《子罕》等中,都引证了《论语征》的论述。俞

① 藤冢邻《物徂徠《论语征》与清朝经师》,载《支那学研究》第四编。

② 俞曲园《春在堂随笔》卷一。

曲园在《春在堂随笔》中,对获生徂徕的《论语征》有如下的评论:

其大旨好与宋儒抵牾,然亦有谓宋儒是处。议论通达,多可采者。惟谓上《论》成于“琴张”,下《论》成于“原宪”,故二子独称名,此则近于臆说,然亦见会意之巧矣。

俞曲园又在《东瀛诗选》中称《论语征》一书“议论通达可喜者多”,故而摘录其中17条入于卷中。光绪年间,李慈铭在读了俞樾的这些论断后,在其《越缦堂随笔》中记道:“如记日本物茂卿撰《论语征》云云,皆有关系实学”^①。后来,李慈铭又读到了获生徂徕的《萱园随笔》,便在光绪十二年九月二十四日写道:“其言颇平实近理”,“皆有特识”等。翌日,又写道:“其卷二论乐之为教一首,文极醇实,得教化之本。”

除此之外,清道光十六年(1836年)钱泳又编次获生徂徕的《辨道》《辨名》,并附《日本徂徕先生小传》,作为《海外丛书》梓行。钱泳在此书的《序》中说:

日本在东海东中,离江南数千里而能崇尚文学,通诗礼。著作之家,亦屡见叠出,如藤原肃号惺窝,林忠号罗山,朱之瑜号舜水,山崎嘉号闇斋,伊藤维桢号仁斋,贝原笏信号益轩,高元岱号天游,森尚谦号伊塾,源君美号白石,太宰纯号春台,服元乔号南郭,宇鼎号明霞,皆其选也。先是,彼国之享保中有儒者曰物茂卿,所著有《辨道》一卷、《辨名》四卷,凡六万餘言,皆以经证经,折衷孔子,并无浮华泛说参错其间。观其大略,首尾完善。海外人有此清才,亦罕见者。泳乡居多暇,无所用心,为之抄录成编,命之曰《海外新书》。其余尚有《大东世语》、《资治论》、《先哲丛谈》、《乐府》、《文话》、《劄记》诸作,碌当选而续之也。

谨按,钦定《四库全书提要》,有日本西条掌书记山井鼎所著之《七经孟子考文》二百六卷,已载入经部。仰见我皇朝尊经稽古,振兴文学,虽外域边徼之书,亦所收录。可谓大公无私,德同天地者矣。秀水郑君晓山,雅博士也,与余同志,先将茂卿之书写付梓人,以传好事云。道光十六年春正月,梅华居士钱泳,时年七十有八。

^① 李慈铭《越缦堂随笔》(光绪六年十二月四日)。

钱泳所编此书,在1840年(日本天保十一年)又重新传返日本。日本儒学界大喜过望,题名《荣观录》,由藤田东咳作《清版二辨记》。今一并收入《日本儒林丛书》之中。

荻生徂徕创立古文辞学派,为日本汉学界带来了一股清新之气。但徂徕的学说本身也入了矛盾之中。他一方面批评宋明之学的“心性崇拜”,但另一方面它又提倡“圣王之道”而陷入了更深的“古学崇拜”之中;一方面他排斥理学思辨的“私智佞作”,提倡经验的必要,另一方面又拒绝对古代世界观作历史进步的任何修正;一方面他认为“性理之于修身,人与我皆不胜其苛刻焉”,表现了对“克己”主义的批判而趋向快乐主义的要求,但一方面他又强调“先王之道,治天下之道”,坚持把儒学的德治主义作为价值尺度与道德标准。

荻生徂徕学说中的这些矛盾,既显示了日本儒学的发展,又表明了发展的极限。其后,日本近世几乎所有研究儒学的汉学家,他们的学说再也没有超越这一水平的了。

第二编

日本中国学发生的 “文化语境”与成型形态研讨

第四章

日本中国学发生的文化语境(一)

——日本近代文化运动与传统汉学的终结

日本传统汉学在 15 世纪逐步趋向形成,17 世纪初步入江户时代,迎来了它的成熟时期。日本古代对中国文化的研究从“自为”进入到了“自觉”,从而进入了日本“汉学时代”可以达到的理论阐述的最高阶段。从东亚文明圈的视角考察,日本传统汉学的形成和发展,是与日本社会封建意识形态的成熟相一致,它不仅是作为一种学术展现与日本文化史中,而且构成为日本封建性意识形态的若干核心成分与理论表现外壳。

19 世纪时代,日本开始了向近代社会的迈进。明治维新是一场在东方专制主义皇权之下进行的近代化运动。它发动与进行之际,确也曾猛烈冲击了日本传统的封建政治制度和传统的意识形态,不可避免地便与“汉学”发生冲撞^①。于是,随着日本近代资本主义文化运动的开展,“汉学”的命运经受了严重的挑战。

^① 明治维新是日本社会在政治、经济和文化诸层面上以打破幕藩体制,试图参与欧美国际体系、形成近代国民国家为目标的一场社会大变革。最初称为“明治一新”,不久即依据中国《诗经》词语而称为“维新”。关于“明治维新”的起始,学界有不同的说法,我以为作为历史性的标志,它胎动于孝明天皇嘉永年间(19 世纪的 50 年代)贝利(Matthew Calbraith Perry)率领美国东印度舰队威逼日本“修好通商”,结束于“明治宪法”的制定和“帝国议会”的开设(19 世纪 80 年代末)。为此牺牲的人数推定在三万人左右。

第一节 日本近代文化运动的发生

一、明治维新肇始中传统汉学观念的意义

1665年德川光圀延聘中国明末赴日乞师抗清的学者朱舜水(1600—1682)为师,编纂《大日本史》,遂将中国朱熹等所主张的“大义名分”与“尊王”意识相结合,倡导“尊王忠孝”,鼓吹“君臣大义”。这一学派所表现的理论特色,对于明治天皇从德川幕府及诸大名手中夺取权力,极具思想动员的价值。有的研究家据此便认为“朱舜水学问德业,影响于日本政治文物者至巨。1868年之明治维新,其思想骨骼,实受之于舜水”^①。

当然,也有一些学者对此持有异议。他们认为,导致日本明治维新的精神契机,不是江户时代汉学中的“水户学”,而是江户时代汉学中的“阳明学”。他们认为,江户时代的阳明哲学,直接涵濡了日本人的实践精神,陶育了日本人的朝气蓬勃,成为明治维新的精神动力。日本学者高濂武次郎在其《王阳明详传》一书中说:“我邦阳明学之特色,在其有活动力之事业家。藤树之大孝,藩山之经纶,执斋之熏化,中斋之献身事业,乃至维新诸豪杰震天动地之伟业,殆无一不由于王学所赐与。”甚至连中国蒋介石先生也认为“日本明治维新之强力支柱,乃王阳明即知即行之‘知行合一’哲学。用能苦心孤诣,笃实践履,毫不因循迟疑,敷衍懈怠,是以明治维新之后,亦能接受西方物质之文明,迎头赶上,并驾齐驱。”^②

我们如果从日本明治维新的思想观念的全貌来观察,那么,尽管其中呈现纷繁复杂的形态,但绝不能把在这一变革之初曾经使用过诸如传统汉学的若干口号,当成是维新变法者们虔诚的信条。至于把这一场范围广泛而内容深刻的社会改造运动的动因,归结为起始于某一种思想文化,那更是由于论说者们本身的纯思辩哲学观念而造成的极大的误解。

这是一种极为复杂的思想文化现象。像明治维新这样一场几乎涉及

① 宋越伦《中日民族文化交流史》,(台湾)正中书局,1969年。

② 高濂武次郎文见《王阳明详传》,日本文明社,1902年。蒋介石文见1940年6月11日《实践与组织》一文,载于秦孝仪主编《总统蒋公思想言论总集》,国民党中央党史委员会,1984年。

全社会的变革,而实际上主要是为新经济新政治带来利益的运动,它事实上需要在“普遍性”的名义下进行,以便在肇始之初,能够动员各种力量为之奋斗。诸如“王政复古”、“大义名分”、“知行合一”乃至当1867年10月讨幕派准备以武力夺取政权,推进改革时,京都、大阪、江户等地出现的所谓“天照大神”降下神符的传言等传统汉学与国学的各种各样的观念,便是在这一时代可以造成“普遍性”假象的手段。这当然是因为迟至19世纪中期,传统汉学在日本民众中,尚有相当的影响力,掌握这一传统,便是掌握了接受此种传统影响的民众。

这种假手于某种历史文化承传而造成有利于为自我利益斗争的思想文化现象,在世界资产阶级革命史上几乎到处可见。16世纪德国马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)的宗教改革运动,是在维护和恢复宗教原旨的名义下,争取新兴的市民阶级的利益。17世纪英国的克伦威尔(Oliver Cromwell, 1599—1658)作为资产阶级与新贵族集团的代表人物,在清洗旧贵族势力,乃至处死国王查理一世(Charles I),宣布成立共和国时,还要披上宗教的外衣,“借用旧约全书中的语言、热情和幻想”,以动员和积聚为自我目标奋斗的力量。至于18世纪法国的资产阶级大革命,他们的政治家和思想家,曾经战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助,借用它们的名字、战斗口号和衣服,以便穿着这种久受崇敬的服装,用这种借来的语言,演出世界历史的新场面。当时,古代罗马共和国和罗马帝国的几乎所有的英雄人物,都被召唤来为法国资产阶级的利益服务。在东亚历史上曾经与日本明治维新相先后的中国软弱的资产阶级改良运动,其领袖人物康有为也曾说:“布衣改制,事大骇人,莫不与之先王”云云,他为此而撰著了《新学伪经考》和《孔子改制考》等^①。

日本明治维新之初,维新派人士从江户时代的传统汉学中,找到了可能实现其自身要求的诸种观念意识,他们无论是用“朱子学”的口号,抑或是用“阳明学”的口号,其实质都在于动员社会中最广泛的阶层,在天皇制政体下,推进资产阶级对社会的改造运动。这正是世界资本主义早期发展中已经向我们反复展示的一种普遍的思想文化现象。在这样的社会变革运动中,“传统”抑或是“传统文化”的价值与意义,正如马克思所说的,“资

^① 《新学伪经考》见《康南海先生遗著汇刊》卷一,《孔子改制考》见《康南海先生遗著汇刊》卷二卷三,皆为蒋贵麟主编,台湾农业书局有限公司,1976年。

产阶级社会的斗士们找到了为了不让自己看见自己的斗争的资产阶级狭隘内容,为了要把自己的热情保持在伟大历史悲剧的高度上所必需的理想,艺术形式和幻想。”^①

法国大革命在造成新的社会形态之后,远古的巨人连同一切复活的罗马古董——从布鲁土斯(Brutus Marcus Junius)、格拉古兄弟(Gracchus Tiberius Sempronius Gracchus、Gaius Sempronius),乃至凯撒(Caesar Julius)本人就统统都消失不见了。资产阶级完全埋头于财富的创造和竞争,似乎已经完全忘记了古罗马的幽灵曾经守护过它的摇篮。日本明治维新在资产阶级革命的彻底性方面,是远不能和法国18世纪革命相提并论的,即使如此,当维新变法一旦实际开始,社会便日趋显示出它占有首位的真正需要并不是在于保存传统的诸种号召,而是在于推行维新所必不可少的迈入近代社会的导向性观念,以及与此并重的民众的适应能力和承受能力。因此,19世纪初中期,“王政复古”的口号虽然活跃于一时,然而,当倒幕削藩一旦成功,维新派欲求把日本引向所谓“殖产兴业”、“富国强兵”和“文明开化”之路时,以打击汉学为主的传统文化和以导入西洋文化为主的近代文化运动,便由此而展开了。

当然,如果我们把日本明治维新发动之初,维新派人士以“尊王攘夷”到“王政复古”的一系列拥护皇权的口号仅仅归结为当时新兴社会势力为寻求“普遍性”的外衣,这也似乎过于单一了。事实上,在东亚皇权主义的国家里,任何社会改革的推行,都必须借助于“皇权”本身。没有专制主义的最高集权者的意志,是不可能有社会的任何变动的。而“皇权”也总是在这种势态下寻求社会些微的变动,以进一步巩固其统治基础和扩大其实际利益。明治时代之初,维新运动与天皇制政体也正是在这种各有所求的“两利趋同”的势态下结合在一起。但是,正像中国历史闪现的光辉其实都是由历代改革者在皇权下堆砌的祭台做的弥撒一样,天皇制政体所能提供的对维新的支持,只是在维护它自身利益的范围之内。但当明治维新进一步发展,维新中的民权派等终于发现,皇权给他们带来的真正意义,便是在自上而下的权力结构中,组成了一张抑制维新改革进一步发展的真正的死网。

^① 马克思《路易·波拿巴政变记》(第一部分)。

二、日本近代文化运动的基本形态

日本明治维新是改造旧体制秩序,推进近代国家的建立并由此而推进近代化的运动。1869年废除了封建的等级制度,代之以贵族政治和平民阶级。1871年取消了地方藩阀和封建俸禄,实现了府县制度,在经济领域里,日本在历史上第一次使国民获得了可以自由选择职业的权利,通过土地改革实现了税收制。在此基础上,政府决定通过发展工业及企业的政策,以发展和保护工业化。所有这些措施,都显示了维新之初新政府的生命力和实现变革的决心。

与政治的 and 经济的变革相一致,或者说,作为这两种变革的先导,1868年4月6日即江户幕府决定“无血开城”(德川氏将军幕府向明治天皇不战投降)的当天,明治天皇率公卿祭祀神祇,宣读“五条誓文”,其中第四条曰:“破旧来之陋习,立基于天地之公道”,第五条曰:“求知识于世界,以振皇基”^①。由于在江户时代的“锁国”时期日本仍然开放长崎一港与中国保持着经济和文化的联系,所以此时的“向世界寻求知识”的口号实际上则标志着日本向欧美世界的开放,于是,追求新知识,新文化便成为时代的趋势。在开始被揭开的世界潮流面前,日本人具体而深刻地经验着欧洲的先进性和亚洲的落后性。为了急速地获得“文明开化”、“富国强兵”和“殖产兴业”,他们于西洋文化,则尽可能忠实地学习,快速度地传布,拼命地努力,以求缩小自己与欧美的现实性差距,于是,便形成了日本的近代文化运动。这一运动的目标,在于寻求迈入近代社会所必需的诸种导向性观念,并在最大程度上加强和提高日本人在维新中的应变能力和承受能力。

日本近代文化运动的起始,是以向国民进行精神启蒙作为宗旨,其目的在于以西方近代文化观念和科学思想,涤除传统儒学和传统国学对国民精神的禁锢,创造与近代化相一致的国民精神。

维新之初,维新的政治家与思想家们,便把兴办近代教育放置于无可争辩的重要位置。他们认为,创造日本未来的“历史使命”的首要任务,便是要把国民的文化素养提高到与“文明开化”相一致的程度。

1872年,明治政府正式发布近代新学制,分为《大学规则》与《中小学

^① 《明治维新基本史料选译》(马斌等译,周一良校)。

规则》两部分,提出了“邑无不学之户,家无不学之人”的普及教育的理想。这一举制是以法国国民教育作为参照中心,又辅以美国等近代教育原则,于1870年着手制定的。原来在此之前,汉学派(包括国学派)与洋学派之间的争执已日趋激化。争论的中心是如同“昌平黉”这样的旧学校的方针宗旨。汉学家们以“昌平黉”等为基地,发动试图维持旧态的运动。于是在1869年7月,即明治政府行使其权力的第二年,即把江户时代曾经是幕府养成汉学家的摇篮——昌平黉(昌平坂学问所),改制成大学校中心(第二年改为大学本校),把当时从事以“兰学”为主的外国语养成所——开成所(又名“藩书调所”、“洋书调所”)和从事西医生培养的学校——医学校,改制成大学校分局(第二年改为南校和东校)。在这样的新学校中,汉学家和国学家们,大都失去了原有的地位。政府为保障新大学的设立,同年9月,决定废止京都的皇学所和汉学所。这是日本踏入明治年代之后,维新政府在教育方面迈出的极重要的步骤。以后几经分合,于1877年这所新大学正式命名为“东京大学”,成为日本高级知识分子,尤其是政府显要官员的主要养成所。^①

根据这一新学制,把全国分为8个大学区,下辖250个中学区,再下辖53700余小学区。在广大农村地区,此时便有不少较好的寺院,改建为小学校舍,并且仿照欧洲风格,又建起了一批新校舍,终于创造了在日本农村,“最好的建筑便是学校”的这一高度文明的风俗。1872年明治政府颁布新学制的时候,太政官发布《文告》^②,声讨旧教学体制的腐败与儒学家的误国,指他们“虽动辄倡言为国家,却不知立身之基,或趋词章记诵之末,陷于空谈虚理之途,其论虽似高尚,而鲜能行于身、施于事者”。当时任职参议的维新派大臣木户孝允(Kido Takayoshi, 1833—1877)说:“国家之百年大计在于人才,欲使人才千载无穷,唯在于真正的教育。”而儒学家们

① 东京大学创立之初,设立法学、理学、文学和医学四个学部,最高负责人称为“总理”,其社会地位相当于内阁首相。1886年依据“帝国大学令”东京大学改称为“帝国大学”。1897年,日本在关西建立“京都帝国大学”,东京方面就称为“东京帝国大学”。至1945年,日本国家总共设立了七所“帝国大学”。1949年“东京帝国大学”改组为现在的“国立东京大学”。21世纪初又改组为“(法人)东京大学”。

② 太政官原来是律令时代最高行政官位。依据“大宝令”其地位与中国唐代“三公”“三师”相当。定员一人。10世纪后成为最高名誉职位。明治初期未确立内阁制之前,国家体制中设立“太政大臣”,为行政最高长官。

“以《论语》一册,不为国家倡言立身,若沿习此弊,则为国之大害也”^①。于是在新学制的实施中,许多儒学家被从学校中清除出去,这对日本儒学的政教主义无疑是重大的打击,但它却为从旧教学体制培养“彝伦之道”向着立足于近代社会对于人的“知性”开发——实现日本未来人才从封建性的政治道德教化,向着近代型的文化与知识技术的转变,开通了道路。

为了达到这一目的,大量地招聘欧美专家到日本担任各级学校的教师,并积极地向海外派遣留学生,便成为明治文化运动的两大项目。其目的在于充实与改善被儒学长期浸染的日本知识分子的素质,并打通与世界近代文化的渠道。

1872年,当新学制肇始之时,便招请欧美学者102人,出任日本新学校的教师。1874年又招请151人,1876年继续招请129人。外国专家最高月薪为2000日元,为当时日本中央政府最高权力者太政大臣工资的两倍半。1874年工部省支付招聘的外国专家工资共76万日元,为工部省年预算的30%左右^②。为了引进西方当时的技术、科学与文化,明治新政府忍受了沉重的财政负担,当1877年东京大学成立时,全校39名教授中,有27名来自欧美,占全体教授的70%之数。即使到了1881年,东京大学在学部设置和课程配备进一步完善的情况下,全校49名教授中,仍有欧美教授26名,占53%之数。实际的文化势态表明,这样的措施,对于长期沉眠于儒学之中的日本知识界,带来了新的生机。例如,1887年东京帝国大学邀请德国柏林大学历史学家L·里斯(Ludwing Riess, 1861—1928)与日本新派学者共同创设“史学科”。L·里斯是德国V·莱克(Leopold Von Ranke, 1795—1886)学派的主要学者,这一学派在史学研究方面所倡导的实证主义与心理主义等,吸引了日本试图从事世界文化研究的最早的一批学者,从中也成功地造就了如白鸟库吉(Shiratori Kurakichi, 1865—1942)等这样的日本第一批东方学家和中国学家。日本近代史学的奠基著作之一的坪

① 木户孝允早年师事吉田松阴,为岩仓欧美使团副大使。推动“版籍奉还”、“废藩置县”的政治革新,为明治维新中不多见的日本发展“内治优先论”的倡导者,因为抗议政府出兵中国台湾而下野。

② 有一个小故事或许可以佐证当时日本中央政府引进人才之急迫。1994年本书著者应邀出任日本文部省直属“国际日本文化研究中心”客座教授,月工资为74万日元,比研究所教授最高工资高出20%。这一工资定额是依据明治27年(1894年)当时日本国会关于邀请外国专家到中央省厅任职的工资规定,竟然经历了100年而依然执行。

井九马三(Tsuboui Kumezou, 1858—1936)的《史学研究法》,在很大程度上受惠于V·兰克学派,特别是受到L·里斯史学观念的直接影响。《史学研究法》一书可以看作是日本历史学从传统儒学的经学主义的“道学的史学”中转向近代史学的方法论方面的桥梁。

几乎与招请欧美学者到日本同步,自1869年起,日本政府正式允许国民赴海外留学。1870年公布《海外留学规则》,当年即向欧美派遣留学生174人。1873年又增派373人。文部省当时承担留学生海外费用,占全部教育经费的18%。明治时代著名作家森鸥外(Mori Ogai, 1862—1922)的小说《舞姬》,便以细腻生动的笔触,描述了早期赴欧留学生的心态,成为日本近代小说的奠基著作之一。其中有趣的是,当时日本开拓使长官(后任日本内阁总理大臣)黑田清隆(Kuroda Kiyotaka, 1840—1900)认为,应该派遣少女赴欧美学习,引导日本女性的文明开化,待她们长成后回国,组成文明之家庭,培养开化之后代。基于此种理想主义,1871年当右大臣岩仓具视(Iwakura Tomomi, 1825—1883)率使团赴美时,便有首批少女津田梅子(Tsuda Umeko, 1864—1929)、永井繁子(Nagai Shigeko, 1861—1928)、上田梯子、吉益亮子、山川舍松等同行,他们的年龄在7岁到16岁之间。明治皇后为此专门拜访美国公使夫人,望予关照。但是,在出国禁令被解除后初期有机会赴海外的留学生中,质量却良莠不齐,达官贵人子弟依仗华族特权,竞相出洋镀金。所以,当时《东京繁昌志》一书说:“贵公子携莫大之学费,出而游学西洋,但思快快学成归国,充任大官。或曰伦敦之‘业平’,或曰巴黎之‘助六’,然毕竟一技不通。”^①面对此种公子哥儿们滥竽充数的海外留学热潮,明治政府采取了果断措施。1873年,文都省将全部官费海外留学生召回国内,经考试后一律在国内分配工作,于1875年起,开始重新派遣经过严格挑选的留学生。从目前尚存的《1875—1895年官费留学生名单》来看,其中竟无一人出身华族官僚之家。

大约从1880年起,由新的留学生制度派遣海外的学生,陆续学成归国,开始在学校、政府和工农业科技部门任职。大约在1890年前后,明治初年招聘的各外国专家教师,基本上都解聘回国。日本的大学,政府和科技部门,开始实现了本国人才的自立。

^① “业平”指平安时代歌人在原业平,“助六”即日本谣曲中角色名,此处皆指公子哥儿。参见渡边实《日本海外留学史》日本讲谈社刊。

三、近代化观念的社会文导入

日本终于打通了与世界近代文化沟通的渠道。欧美近代思想文化——先是英国的功利主义,再之以法国的自由民权学说,继之以美国的人道主义与实用精神,直至德国的国家主义,前呼后拥地进入日本社会,一时之间,提倡欧美新文化,抨击儒学中心主义的著作与译本大盛,冲击着日本人精神世界的各个领域,构成了明治近代文化运动的主流。

1871年2月,曾在英国留学的中村正直(敬字)(Nakamura Masanao, 1832—1891),翻译了约翰·穆勒(John Stuart Mill)的 *On Liberty* (《自由论》),日译书名为《自由之理》,一时成为追求文明自由的经典。同年7月,中村敬太郎又译出S·斯密尔斯(Samuel Smiles)的 *Self Help* (《自助论》),日译题名《西国立志篇》。此书记叙西方自古以来300余位立志成名的名人事迹,鼓吹自立自助,发奋向上,备受读者尤其是青年的欢迎,被誉为“明治之圣经”。

与此同时,村上俊彦于1868年创设“达理堂”,致力于传布法国自由民权学说,成为日本“法兰西学”的鼻祖。1874年,著名的无神论学者自由民权思想家中江兆民(Nakae Cyoumei, 1847—1901)自法国归来,设立“法学馆”,开馆讲学,生徒达2000余人,被誉为“东洋之卢梭”。1876年,村上俊彦译出了C. L. S. 孟德斯鸠(C. L. S. Montesquieu)的 *De L'esprit des Lois*,日译文题《万邦精理》。翌年,服部德又译出了J. J. 卢梭(J. J. Rousseau)的 *Contrat Social*,日译文题《民约论》。此书于1882年为中江兆民重译,定名为《民约译解》。这些著作中所表述的基本观念,推动了当时自由民权运动的发展。

一般说来,明治前期文化界在导入西方社会科学思想方面可以表述如下:^①

^① 参见周佳荣《近代日本文化与思想》,香港商务印书馆刊,1986年。

西方思想	主要学者及其译着
英国功利主义	1. 西周著《人世三宝说》; 2. 中村敬字译《自由之理》《西国立志篇》; 3. 福泽谕吉创庆应义塾,著《劝学篇》《文明论概略》等, 4. 箕作麟祥译《代议政体》; 5. 田口卯吉著《日本开化小史》; 6. 安川繁成译《英国政治概说》; 7. 尾崎行雄译《权理提纲》。
法国自由民权论	1. 村上俊彦译《万邦精理》; 2. 加藤弘之著《真政大意》《国体新论》等; 3. 中江兆民著《三醉人经纶问答》译《民约译解》等; 4. 植木盛枝著《开明新论》《民权自由论》《天赋人权辨》《言论自由论》等; 5. 箕作麟祥译《法国民法》; 6. 服部德译《民约论》等。
美国人道精神与实用主义	1. 新岛襄创立同志社,影响了德富苏峰、安部矶雄等; 2. 中村敬太郎译《美利坚合众国宪法》《华盛顿告别演说》等; 3. 美国克拉克(W. S. Clark)创立札幌农业学校,影响西川光二郎、内村鉴三等; 4. 美国弗拜克(Guido Verbeck)直接影响大隈重信的政治哲学。
德国国家主义	1. 加藤弘之译《国法泛论》、著《人权新说》等; 2. 桑木严翼介绍康德哲学; 3. 井上哲次郎著《敎语衍义》等。

(此表不包括近代人文科学的专门性领域)

这是一个如痴似狂地向欧美学习的时代。1883年由首相伊藤博文(1841—1909)和外相井上馨(1835—1915)规划而建成的“鹿鸣馆”,是一座绚烂豪华的全西式宾馆,耗资18万日圆。^①在这座宾馆中一切活动,全

^① “鹿鸣”二字,取字《诗经·小雅·鹿鸣》:“呦呦鹿鸣,食野之萍,我有嘉宾,鼓瑟吹笙”。鹿鸣馆耗资18万日元,当时中央政府行政长官月薪为800日元。鹿鸣馆事可参见《鹿鸣馆宴会手记》。

仿欧洲形式——身着西洋服,口食西洋餐,狂跳西洋舞,由此造成了“鹿鸣馆文化”,扩及整个社会,以吃面包、夹白脱、喝牛奶、撑洋伞,乃至穿鞋进屋,都作为“文明开化”。一时之间,街头巷尾,到处是“自由浴池”、“自由温泉”,“自由糖果”、“自由丸”药品。民众在长期专制主义压抑之下,总算有了一丝“自由”的机会。虽然“自由”的导向是迷茫的,有的也十分肤浅,但心态与行动却是“自由”了。

当时,1879年就任外务大臣的井上馨提出“把我国变成欧洲化的帝国,把我国人民变成欧洲化的人民”。^① 1885年出任文部大臣的森有礼(Mori Arinori, 1847—1889)更主张废日语而以英语为国语,主张日本人与欧美人通婚以改良人种。^② 这些观点当然是激烈而又偏激,它表现了在近代社会思想的浸染下,日本国民精神欲求摆脱传统观念的束缚,向往世界的文明开化。它所造成的真正的结果,倒不是日本的“全盘西化”,却是动摇了日本人传统的价值观念体系。

一般说来,日本人传统的价值观念体系是以在江户时代形成的“大和魂”为核心的。政治上承传“万世一系”、“八统一字”的信仰表现为绝对忠诚天皇的“皇权观”;伦理上绝对信奉贵贱长幼之别的“名分论”、道德上绝对服从虚妄理性的“克己主义”与文化上绝对崇尚以朱子学为核心的“儒学主义”诸种观念组合而成的。由于欧美近代文化的广泛导入和日本社会自身“殖产兴业”的资本主义经济的发展,此种传统的价值体系,终于被放置在近代功利主义的天平上,被重新审视了。

第二节 维新派学者对传统汉学的批判

明治维新中近代文化运动的发展,动摇了日本人传统的价值观念。此种价值观念,无论是政治方面的、伦理方面的,抑或是道德方面的和文化方面的,它们从本质上讲,都是日本传统的汉学和国学观念的表现。而所谓国学的基本精神,实质上是依附于汉学的。这一特质,明治时代各种文化思想流派的人士都是看清楚了。对于日本维新人士来说,批判汉学——

① 《世外井上传》又见宫川透《现代日本思想史》第二卷,青木书店。

② 《明治正史》第20编,又见宫川透《现代日本思想史》第二卷,青木书店。

主要是集中力量批判儒学,这便是推进观念变革的首要任务。

当时,几乎一切主张维新的思想家和政治家——无论他们在哲学上是属于唯物主义者,还是属于唯心主义者,在政治上是属于民权派,还是属于国权派,这时候都把迎接近代化的批判的武器,一齐对准了本国的传统文化。一时之间,他们似乎在不同的层面上结成了统一的战线,尽管是各怀自己的认知意识,却在批判国粹主义特别是批判传统汉学中的儒学构成了同盟。

一、西周的功利主义价值现

日本近代哲学的开创者之一西周(Nishi Amane, 1829—1897)是在理论上抨击儒学的早期批判者。西周在少年时代从习汉学,对荻生徂徕之学尤感兴趣,青年时代奉藩命研究宋学。1862年他被派遣赴荷兰留学之前,已有极好的日本儒学修养。西周在欧洲接受了法国孔德(Auguste Comte, 1798—1857)实证主义哲学与英国约翰·穆勒(John Stuart Mill, 1806—1873)功利主义哲学的影响,对儒学产生了深刻的怀疑。西周回国后,在京都倡设私塾“育英社”,介绍欧洲的近代学术思想。他在日本学术史上第一次考察了Philosophy(荷兰文Wijsbegeerte)这个词,依据其希腊语源含有“爱智”的意义,译作“性理学”、“理学”,最后于1874年在《百一新论》中译为“哲学”。中、日两国近代学术中的“哲学”一词,便是由西周译作定名的。

西周作为明治维新早期启蒙运动的重要组织“明六社”的成员,发表了许多论著,阐述自己的哲学思想,批判封建性的学问、道德与宗教。

儒学以道德至上主义和克己主义组成其伦理观,要求人们在“存天理、灭人欲”之中,成为“无为无智”的统治阶级的工具。西周对于日本儒学的批判,其主要之点便是集中在儒学的伦理道德方面。他依据孔德学说与穆勒学说,采用归纳推论的方法,论证了儒学试图以它的道德伦理观念来涵盖自然与人间的一切现象,“这样的学问是十分虚妄的”。西周将自然科学与社会科学分类排比,区分“物理”与“心理”的不同,说明在任何学问中,观察、经验与检证的重要性。由此他认为,儒学倡导的伦理道德,“所论虽穷精微,毕竟事涉凿空摸索,与夫‘易象’、‘空观’何择焉?”所谓“凿空摸索”,当然指儒学的伦理道德是虚无妄诞的,所以称它与“易象”、“空观”的飘忽渺然无所区别。

西周以他自己的由近代文化观念所构成的功利主义价值观,来取代传统儒学的伦理道德观念。他在《译理学说》一文中,曾经嘲笑儒学的价值观念实际上是“桎梏性情而求人道于穷苦贫寒之中”。他认为这样的价值观念,无疑是扼杀了人性。而“今世所谓的温柔、敦厚、恭谦、揖让、寡欲、无欲等诸德为入门之第一义”,“是率天下为盗贼也”。他完全否定儒学的“温良恭俭让”的观念。对此,西周在其《人世三宝说》中,提出了著名的“人生三宝”的理论,成为日本近代功利主义价值观的核心。

西周说:

人世三件宝,第一曰健康,第二曰知识,第三曰富有也。故于今之道德论,以此三者为宝,贵之重之欲之希之求之,以此为达致(人生)最大福利之方略。然今之谓道德论者,以温柔、敦厚、恭谦、揖让、寡欲、无欲诸德为入门之第一义。以此遽闻三宝之论,莫不讥笑之……然且如孔孟之道,虽未曾明言人世三宝之事,然除此三宝外,亦非行其道也者……盖人世百般之事,除来生之祸福外,于此三宝,皆莫能外。由修身齐家到治国平天下,离此一宝,皆无可为也。^①

西周认为这三者是达致人生最大福祉的三大纲领,是“道德之大本”。“故人苟欲修道德,则必始于尊重己之三宝”。西周的“健康、知识、富有”的“三宝”,是与“三勿”统一在一起,即“勿以自己之健康妨害他人之健康”、“勿以自己之知识妨害他人之知识”、“勿以自己之富有妨害他人之富有”。追求“三宝”与自律“三勿”相结合,便构成西周的“人世三宝说”。他认为,如果人世间没有了这“三宝说”,那么“疾病”、“愚痴”、“贫乏”这“三祸”便会接踵而来。

西周把他所主张的“人世三宝说”不仅当成是个人生存的价值准则,而且也把它看成是“社交”(社会)与“治人”(政治)行动的价值观念。

西周把“健康”、“知识”、“富有”作为人生的“三宝”,是明治维新以来日本近代文化运动追求自由平等、个性解放的表现,这样一种功利主义的伦理观,与儒学主张的“为富不仁”,“桎梏性情而求人道于穷苦贫寒之中”

^① 西周《人世三宝说》,载《近代日本思想大系》卷三十《明治思想集》(I),筑摩书房,1976年。

的虚妄理性的禁欲主义伦理观是非常不相同的,造成了尖锐的对立和冲突。

二、津田真道的实学论

津田真道(Tsuda Mamichi 1829—1903)是明治时代初期具有唯物论倾向的官僚学者。19世纪60年代他与西周是荷兰留学时的同学,又同为“明六社”的成员。津田氏以后成为明治政坛上的达官贵人,位至日本众议院副议长、贵族院议员等,受封男爵。他曾以《情欲论》称名于文坛。当时,津田真道在《明六杂志》上撰文,猛烈抨击传统汉学。他说:“所有学问,大别之有两种。高谈空洞理论的虚无寂灭、五行性理、良知良能等说的是‘虚学’,根据实象,专论实理,如近代西洋的物理、化学、医学、经济,哲学等是‘实学’。此种实学如能普遍流传国内,明达各种道理,就可以说是真正的文明。”^①

日本汉学史上“实学”与“虚学”之辩,原本是江户时代藤原惺窝—林罗山体系用以排斥异学,保卫儒学的本位文化观念。然而,从江户时代进入明治时代,近代文化运动造成了完全不同的文化观念。在近代科学及其创造的文明面前,曾经指称“异学”为“虚学”的“汉学”,现在,其本身又被指称为“凿空摸索”的“虚学”,言其并非真正的文明。历史的发展,竟是这样生动地展示着辩证法的力量。

传统儒学从“实学”转为“虚学”的观念转换,具有十分深刻的社会意义。津田真道在这里提出的“实学”概念,指的是立足于经验科学之上的经世之学,它包括三方面的内容:一、以实验手段为基础的近代自然科学。这就是津田真道所说的“近代西洋的物理、化学、医学等”。二、以经验事实为基础的实证主义哲学。津田真道把“哲学”作为“真正文明”的代表,他所指的“哲学”,从这一时代近代文化潮流来考察,显然指的是实证主义哲学。三、发展工业和商业本身的实业活动,这就是津田真道所说的“经济”。

由上述三大内容所构成的“实学”,就其概念本身而言,已经与江户时代汉学中心主义的“实学”概念大相径庭了。这一概念的形成与提出,势必与传统儒学的经论形成尖锐对立。

^① 津田真道《论促进开化之方法》,《明六杂志》第二期。

在这一时代,许多维新派学者都主张“实学”原则,反对儒家“虚学”。福泽谕吉(1834—1901)在他的代表作之一《劝学篇》中,明确提出:

我们应该把远离实际的学问视为次要,而专心致力于接近人生日用的实际学问……(西洋)各国学者多年研究(物理学——指自然科学)这个原则,将地球上的万物分析为五十元素,又发现为六十、八十,试验其性质,说明其功用,此外又利用热、光、电气等无形力的作用,应用于人类的实业,开发了物产工业的道路……东洋的土君子,数十年满足于阴阳五行之说,不曾思念进步。如一切工业制作,皆以为系下等社会之所为而弃之。……纵读今老儒万卷之书,其拙劣仅可与做饭之家庭妇女相比。^①

维新学者对“虚学”的批判和提倡“实学”的观念,本质上是一种崇尚科学的思想。它推进了当时近代观念形态的革命,使包括武士与知识分子在内的社会各阶层,投身于工商实业之中,推动了“殖产兴业”的发展。而且,它所造成的对科学崇尚的观念——只有“实学”才是真正的学问,而唯有依靠科学的力量才能实现欧洲一样的近代文明,一直影响着日本未来的发展。

三、中江兆民的文化创新说

在这一时代展开的对传统儒学的批判中,特别值得注意的是日本近代文化运动中一批唯物主义学者参加了这一行列,除了上述津田真道之外,最杰出的便是“东方的卢梭”——中江兆民(Nakae Choumei, 1847—1901)了。

中江兆民是日本近代杰出的唯物主义哲学家,是一位致力于自由民权运动的政治活动家和理论家。他出身于传统的下级武士家庭,青年时期在长崎、江户等地学习法国文化。1871年与岩仓使节团一起赴欧洲访问而留在法国留学,学习法律学和哲学。法国资产阶级自由平等思想给他以很深的刺激,他在当时复杂的思想文化条件下——一方面是资本主义生产关系在日本得到了发展,与此相适应的,便是以西方的科学文化为中心的近代文化在日本大量地传播,自由民权运动日益发展;另一方面,封建势力

^① 《福泽谕吉选集》第三卷,岩波书店刊,1980年。

仍然十分强大,天皇制政体在维新的中途,摄于民众的力量而更加致力于灌输“万世一系”的“国体论”,强制把神道和儒学作为国民精神的支柱。中江兆民是在这样激烈的观念冲突中主张“人民主权论”,在相当的程度上推进了当时的自由民权运动,形成了日本近代思想史上第一个无神论唯物主义思想体系,并且从中造就了如其学生幸德秋水(Koutoku Syuusui, 1871—1911)这样杰出的日本最早的社会主义者^①。

1882年,中江兆民在《政理丛谈》上发表《哲学的宗旨》一文,1886年发表了第一部哲学著作《理学钩玄》,1901年出版了他的哲学的最后也即最系统的宣言《一年有半》与《无神无灵魂》(《续一年有半》)。在这些论著中,中江兆民为致力于日本近代文化的建设而对传统汉学进行了激烈的抨击和辛辣的嘲讽。他说:“我常常觉得中国的诗文,到了宋朝以后,不值一读。毕竟脱不掉古人的窠臼……生在古人以后,就要在古人开拓的田地以外,另行播种,另行收获,韩退之《答李翊书》所谓‘惟陈言之务去,戛戛乎其难哉’,正是指这一点说的。假使沿袭古人的思想,也就是如果在古人的田地里面播种和收获,那就只是剽窃,又有什么值得尊重的呢?”这是中江兆民观察文化价值的最基本的出发点。他认为“在古人开拓的田地以外,另行播种,另行收获”,这是文化真正价值的所在。假如我们不拘泥于他对中国文化的具体的评价,中江兆民在这里提出的思想,本质便是文化发展的创新性观念。

基于这样的认识,中江兆民认为江户时代无论是“汉学”,抑或是“国学”,其实都不是真正的学问。他说“本居宣长(Motoori Norinaga)和平田笃胤(Hirata Atsutane)这些人,只是发掘古代陵墓,茫然然不懂得宇宙和人生的道理,伊藤仁斋(Ido Jinsai)和获生徂徠(Ogyou Sorai)这些人,有时也就经书的注解,提出了意见,而归根结底只能够算是经学家”。他说:“只在书本上学习,头脑里只记得古人说过的一些话,那就像绸缎铺的流水帐,算得什么学士呢?算得什么博士呢?”中江兆民痛切地指出,古代日本“没有自己独创的哲学”,只是沿袭儒学,由此而造成日本民族的许多劣根性。他

^① 幸德秋水从“自由民权主义”走向“社会主义”。早年为中江兆民的学说所倾倒,1898年以《万朝报》记者从事社会主义运动,组建“日本社会主义党”,出版《社会主义精髓》。在“日俄战争”中主张“非战论”。1905年入狱,后赴美国,提倡“自己界行动论”。1911年以“大逆罪”被处死。

指出,“日本中产阶级以上的人物,都是狡猾的标本,厚颜无耻的小人的典型”,“他们浮躁和轻薄的重大病根,也就正在这里,他们意志薄弱,缺少魄力的重大病根,也就正在这里”。中江兆民深切地感叹,由此而造成的“这个社会是多么虚伪啊!”因此,他认为日本的文化事业和教育事业“应该从根本上加以改革”。^①

中江兆民在青年时代受过极好的汉学教育。他的老师冈松瓮谷(1819—1895)是幕末著名的中国文化研究家。他在今古文经学中以折衷为宗,著有《穷理解环》《初学文范》《庄子考》《楚辞考》并《东瀛纪事本末》等,曾任日本学士院会员(院士)。

但文化的发展总是显现出辩证法的魄力。中江兆民从他老师那里获得了丰富的滋养,又以崭新的文化创造力,以否定他的老师的学术观念与学术体系为出发点,成为杰出的无神论启蒙学者。

四、福泽谕吉的文明史观

在日本的近代文化运动中,竭尽全力以图清算儒学传统的最激烈的思想家,恐怕应该说是福泽谕吉(Fukuzawa Yokichi, 1834—1901)了。这是一位在日本似乎已有定论而在世界各国还极有争议的人物。^②

福泽谕吉是在幕府时代末期,于“为攘夷而开国”酌汹涌热潮中,较早赴欧美学习考察的人士。公元1860年,他作为幕府“军舰奉行”木村摄津的随从赴美。他乘坐军舰“咸临丸”(荷兰造)由旧金山一上陆,便为美国的近代文明所震慑,尤其对美国建国之父华盛顿(Washington George)的子孙竟然也过着普通人百姓的生活,尤其感到惊愕,当然,美国的Lady First(女士第一)的风俗,也给他以极深的印象。1861—1862年,他再次作为幕府政府赴欧洲使节团的成员,乘英国军舰“奥辛号”,在香港、新加坡、埃及、法国、英国、普鲁士、俄国等国家与地区,详细地考察了那里的政情风

① 中江兆民引文,皆见《一年有半 续一年有半》。吴藻溪译,商务印书馆,1979年。

② 福泽谕吉是日本明治时代诸种思潮造就成的一个极为复杂的人物,当代学者在评价方面分歧极为悬殊。丸山真男称他“领导着日本今后应走的方向。”羽仁五郎称他为“日本自古至今唯一有一套体系的哲学思想家。”Garman Blacker在《The Japanese Enlightenment; A study Of the Writing of Fukuzawa Yokichi》中称他为“日本近代史上杰出的启蒙思想家”。中国学者多数持批判态度,许介麟先生在《近代日本论》中称他为“学者型市侩”。本书无意对福泽谕吉作一全面评价,仅是联系日本与亚洲的近代命运,考察了他涉及传统汉学的若干文明观念。

俗,回国后撰写了《西洋事物》(初编)。1887年即明治天皇登基的前一年,又一次赴美国为幕府洽商购买军舰,在纽约、波士顿、华盛顿等地考察。福泽谕吉的这一系列欧美经历,对于他在思想观念上从“攘夷”转向“开国”,并强烈地倾斜于欧洲的“文明开化”,具有极重要的意义,并由此而形成了他的文明史观。

福泽谕吉深受19世纪三四十年代法国七月王朝时期杰出的思想家和政治家基佐(Fransois Pierre Guiltaume Guizot, 1187—1874)的影响。基佐出任七月王朝时代法国大资产阶级的部长和总理,著有《英国革命史》《法国文明史》和《欧洲文明史》等。福泽谕吉据此把人类的文明进化区分为“浑沌期”、“野蛮期”、“未开化期”与“文明开化期”四个时期,并进而把当时全球的国家和地区,划分为三个世界类型。他认为,欧洲与美国为文明国家,属于第一类型;中国、日本、土耳其等亚洲国家为半开化国家,属于第二类型;澳大利亚和非洲等国家和地区为野蛮国家,属于第三类型。福泽谕吉根据他本人所构筑的以欧美发展为“致极”的这一文明史观,把日本摆脱半开化社会,迈进欧美型的文明社会作为自己的历史使命。为此,他毕生在寻求,创造和实践完成这一历史使命的所必需的思想的、政治的、乃至军事的诸方面的条件。

福泽谕吉认为“外在的文明易取,内在的文明难求”。所谓“外在的文明”,在当时指的如:“剪发”、“吃牛肉”、“穿鞋进屋”、“打洋伞走路”等生活消费领域里对西洋的模仿。所谓“内在的文明”,指的便是观念变革,即从千余年的发展沉淀而又与近代化相抵牾的精神状态中挣脱出来而创造新的精神形态。所以,福泽谕吉在寻求的诸条件中,他始终是把向国民灌输他的文明史观放在第一位的。他认为,实现他的文明史观的最大的观念障碍,便是日本的传统汉学。

1872年到1876年,福泽谕吉刊出《劝学篇》共17篇,它以英国经验学派的功利主义为基础,主张打破陋习,反对旧传统,努力提倡个人的独立自主和社会的实际利益。《劝学篇》开首曰“天不生人上之人;也不生人下之人”。起意便旨在击破传统儒学按所谓“大义名分”确定的君臣尊卑的等级观念。这几句话在当时几乎成了人人皆知的名言,最好不过地体现了“天赋人权”构思想。《劝学篇》否定“贤愚之别”是由“先天”决定的“宿命论”,他把社会上的贫富贵贱归之于后天学习所造成的,从而敦促国人通过对新知识的学习,创造个人独立、家庭独立、国家独立。《劝学篇》被当时

奉为维新的经典,福泽谕吉由此开始了他对传统儒学批判的进程。

1875年福泽谕吉发表了著名的《文明论概略》,这是他一生等身著作中极有代表性的作品。《文明论概略》系统地表述了他的文明观念,其中便包含着对日本儒学的最严厉的批评。福泽谕吉说,儒学叫人发愤自强,立志前进,“只是要成为数千年前的虞舜”,这实在是“好象没有出息的孩子,从老师那里领来字帖,拼命照样摹仿一样”。“如此迷信古代,崇拜古代,而自己丝毫不动脑筋,真是所谓的精神奴隶。”福泽氏痛心疾首地说:“儒学在后世愈传愈坏,逐渐降低了人的智德,恶人和愚者愈来愈多,一代一代相传到末世的今天,简直要变成禽兽的世界。”他历数日本儒学在社会上造成的种种弊病,指出“生在今天的世界而甘受古人的支配,并且还相传敷衍,使今天的社会也受到此种支配,造成了社会停滞不前,这可以说是儒学的罪过”。

福泽谕吉在以文明进化的观念批判了儒学的因循守旧,麻木苟且的同时,他在政治观念上,集中反对儒学的“仁政”。他说:“日本(历来)只有政府,没有国民”。日本国民只是一批把自己的全部精力为古代的道理服务的“精神奴隶”。他认为,“暴君政治”固然是“野蛮的暴政”,而儒家的“仁政”所造成的也不过是“野蛮的太平”,所以,福泽谕吉说:“所谓仁政,只有在野蛮不开化的时代,才会起作用的,所谓仁君,只是面对着野蛮不开化的民众,才能显其尊贵的。”“在仁与不仁,忠与不忠,义和不义之间,并没有智慧活动的余地。”福泽谕吉几乎全面否定了儒学政治思想的核心。他大声疾呼:“这种学问,直到现在还不知道变通改进,岂不是件憾事么?”

五、“脱亚论”的形成与“一元论中国观”的破产

福泽谕吉与他所代表的这种“汉学批判”思潮,在19世纪80年代最集中地凝结为“脱亚”的观念。1885年3月16日,福泽谕吉在他自己主办的《时事新报》上,以《脱亚论》为题,发表社论,从而在日本社会上掀起了一股“脱亚”风潮,逐步导致传统的“一元论中国观”的破产,并且扩展至政治上,成为日本外交中与鼓吹亚细亚主义的“兴亚论”交替使用的两大战略性支柱。

福泽谕吉在《脱亚论》中说:

世界交通之道便,而西洋文明之风东渐,所到之处,草木莫不皆靡此

风。……故方今为东洋立国之谋，虽可防止此文明东渐之急势，然察世界之观状，尚有事不可知者。与世推移而共浮沉于文明之海，共揭文明之波而共受文明之苦乐，此其可也。有鉴于此，我日本士人，断欲推倒旧政府而立新政府，国中朝野别无选择，一切万事皆采近时西洋之文明，此不仅独脱日本之旧套，而于亚细亚全洲之中，将出一新转机，此主义唯在“脱亚”二字。……

我日本国土地处亚细亚之东陲，其国民精神既脱亚细亚之固陋而移向西洋之文明。然不幸之有邻国，一曰支那，一曰朝鲜……此二国者，不知改进之道，其恋古风旧俗，千百年无异。在此文明日进之活舞台上，论教育则云儒教主义；论教旨则曰仁义礼智，则由一至于十，仅以虚饰为其事。其于实际处世，则不惟无视真理之原则，且极不廉耻，却又傲然而不自省。以吾辈视此二国，于今文明东渐之风潮中，此非维护独立之道。若不思改革，于今不出数年，必亡其国，其国土必为世界文明诸国分割无疑矣。

古人云“辅车唇齿”，以喻邻国相助。今支那、朝鲜于我日本无一毫之援助。且以西洋文明人之眼观之，三国地理相接，时或视为同一。其影响之事实已现，成为我外交上之故障甚伙，此可谓我日本国之一大不幸也。

如上所述，为今之谋，与其待邻国开明而兴亚洲之不可得，则宁可脱其伍而与西洋文明国共进退。亲恶友者不能免其恶名，吾之心则谢绝亚细亚东方之恶友。

这是一篇从传统到现实全部针对中国的宣言，福泽谕吉在为日本寻求近代化的道路上，终于提出了与中国决裂的极端主义战略。这是他在观念思想方面，以欧美近代文化为师，批判日本儒学主义与国粹主义的必然结果。

在福泽谕吉最初提出“脱亚论”的时候，其主要意义也仍然是在精神方面的。他认为近代文明正在由欧洲向东方推进，成为不可抗拒的潮流，日本为求自身的近代化，必须摆脱精神形态上的“亚洲固陋”。而此种“固陋”，主要来自中国和朝鲜。福泽谕吉在这里谈论的，实际上是以汉字为中心的东亚文化圈的传统问题。他声称“与其待邻国开明而兴亚洲之不可得，则宁可脱其伍而与西洋文明国共进退”，实际上便是宣言要打破东亚文化圈的传统，所以，其真正的矛头，是针对中国和中国的以儒学为中心的传统文化的，“脱亚论”观念当然并不起始于福泽谕吉，它几乎是与明治近代

文化运动与生俱来的。前述一系列思想家对儒学的批判,必然在观念方面导致与中国精神的分裂。不惟如此,“脱亚论”作为一种理论形态,最早大约萌发于1871年明治政府派遣的以岩仓具视(Iwakura tomomi)为正使的赴欧美使节团的《任务书》。这一使节团成员大多是当时维新改革的主要推进者,如大久保利通(Okubo Toshimichi)、木户孝允、伊藤博文等,《任务书》是使节团在欧美途中由伊藤博文起草,岩仓具视审定的一份回国报告。该《任务书》第一条便说:

东洋各国现行之政治风俗,不足以使我国尽善尽美。欧美各国之政治、制度、风俗,教育、营生、产业,无不超绝东洋。将此开明之风移往我国,以使我国迅速进步至同等化域。^①

这份《任务书》在对比东西方政治风俗制度之后,提出日本应移入西洋之风,达到“同等化域”,这可以说是“脱亚论”的早期雏型。1879年,当井上馨就任外务卿后,发表了一系列“脱亚入欧”的观点,以求“在亚洲造成一个与泰西文明情同手足的兄弟之邦”。这样的政治社会思潮都为在19世纪80年代中期福泽谕吉提出“脱亚论”作了极有力的帮衬。

福泽谕吉的“脱亚论”是一种十分激进的观点,带有极大的挑战性,具有极端的色彩。它对于积淀在日本人意识中的千余年的文化承传无疑是重大的冲击。从亚洲历史进步的角度讲,当福泽谕吉提出“脱亚论”时,包括在此之前的诸种“脱亚入欧”的观念,它主要是从精神形态,制度形态等即文明形态的差异性估量的。所以,从19世纪后期东亚文明进程考察,“脱亚入欧”虽然表现为极端主义激进思潮,其内容也显得幼稚迷茫,但应该说,在这一思潮产生的特定的“文化语境”中,它是日本近代思想文化发展中一个积极的成果,它对于推动日本社会的观念与社会的组织向近代化转递,起了相当的推动作用。

但是,福泽谕吉的“脱亚论”成为一种社会思潮,它是与日本近代化过程中同时并存的追求“国权扩张”的观念冲动和利益实际密切联系在一起的。此种“国权扩张”论,是以把日本实现本国最大的利益作为“前提性主体”。因此,“脱亚论”从它开始形成之时起,就是以对亚洲各国特别是对

^① 大久保利谦著《岩仓使节之研究》,日本宗高书房,1976年。

中国和朝鲜的蔑视为其基本的精神基础的,是以蔑视作为它的邻国的中国和朝鲜的主权利益相联系的。“脱亚论”的进一步发展,必定会从精神领域进入政治领域,导致日本人的政治和经济等诸方面的扩张欲望,在促使传统的一元论中国观破产的同时,成为日本近代“伸张国权”的基础性理论。

在19世纪60年代之前的漫长岁月中,由于中国和日本两大民族之间思想与文化交融的特殊关系——日本古代文化的框架,无疑是通过吸收亚洲大陆的先进文化,即中国、印度等,而特别是中国的文化建立起来的。所以,日本人对于中国和中国文化,始终怀抱尊敬的态度。自飞鸟奈良时代起,直到江户时代,在这一千余年间,日本古代社会的政治、经济、文化虽然有了很大的发展,但日本人对丰厚的中国文化传统,以及与它自身的每一个发展阶段相并列的同时期的中国当代文化,都始终尊敬如一。这便是从尊敬中国的以儒学为中心的多元文化,而伴之以憧憬整个中国现实的日本的“一元论中国观”。

“一元论中国观”的基本特点,是知识性和理念性的。这就是说,古代日本主要是通过传入日本的中国文化实现与体验与中国的接触,并以此理解中国,由此在观念上产生敬仰之情。作为民族的一种心理传统,世代相传。这种“一元论中国观”曾是日本汉学得以形成,并获得发展的“语境”基础。它不仅在日本汉学各学派中得到了最彻底的贯彻和深刻的表现,而且也广泛地体现于汉学之外的各种文化意识形态之中。例如,在江户时代作为西洋学术研究的“兰学”,以及作为与“汉学”相抗衡的“国学”中,学者们仍然是以极深广的中国文化知识作为其研究的前提,中国古典文化是“兰学”家和“国学”家们接受整个教养的基础。^①

然而,“脱亚论”的勃兴,便逐步造成了此种“一元论中国观”的分裂和破产。日本人对中国与中国的关心,渐趋淡薄,并且日渐把中国作为文明的对立物。1894年中日之间发生了甲午战争。日本赌以国命,全力

① 例如17—18世纪著名的“兰学”者新井白石(Arai Hakuseki 1657—1725),无论是在他的洋学著作《西洋纪闻》《采览异言》之中,或国学著作《古史通》《读史余论》等中,都运用了中国古典的语言文字、地理知识、民族知识等展开论述,处处表现出对中国的尊敬。18世纪“国学”的奠基性学者本居宣长(Motoori Norinaga 1730—1802)师从著名的汉学家堀景山(Hori Keizan 1688—1757),受过丰厚的汉学教养,今“本居宣长纪念馆”中还保留有当年他阅读过的中国典籍文献,书页中有许多阅读时的“识文”,记录了他对中国文化的心得体会。

以赴。当时,以福泽谕吉为首的“脱亚论”者,竟然声称日本对中国开战,是“文明野暗之战”,即文明与野蛮,开明与黑暗的战争。福泽谕吉这时已经把对中国的精神性批判,扩展至政治上的国权主义。他竟然说,使中国屈服“乃是世界文明之洪流赋予日本的天职”,日本为此要付出“痛苦”,唯痛苦是幸福的种子”。

从“脱亚论”的提出,到甲午战争的结束,其间正好经历了十年,日本的产业经济有了较大的增长,日本人的中国观为之大变。由此他们无论在政治上、在经济上,抑或在文化上,都轻侮中国。日本人把对中国的称呼,从“唐”改称为“支那”^①,侮辱中国人为“Chankoro”(清国奴),甚至称为“Chanchan”(猪尾巴)、“bozu”(秃子)等。尽管当时大多数日本人对古老的中国文明仍然保留有不同程度的尊敬,但文化人中有一些人却正在脱去这种传统的民族心理。“汉学”此时跌入了日本文化的最低谷。1901年日本《东洋哲学》八卷一期在《明治三十三年间的教育界》一文中报道:“洋学流行,汉学界为之衰运,益益寂寞。圣传贤传,亦空被尘埃,曝于路头店棚。至于文科大学,于三学部时代修和汉文毕业生仅二人。”这便是明治三十三年即1900年日本知识界的实态。

至此,“一元论中国观”已经破产,代之而起的是多元形态的分裂的“中国观”。“一元论中国观”是日本传统汉学得得以形成并获发展的基础,此时,日本汉学便面临着最严重的挑战了。

第三节 维新的多极目标与日本儒学的复苏

日本近代文化运动作为明治维新总体的一翼,最早是由在倒幕中获胜的维新政府,借用天皇制的政治力量,自上而下发展起来的。我们如若把

^① 日本社会从佛典中获得“震旦”、“支那”等词,皆可指称中国,并无恶意。明治起始,“支那”一词则对中国含有强烈的轻侮之意,引起了中国人广泛的愤慨。日本政府在其后的官方文书中,竟执意称中国为“支那”。1930年5月26日,当时的中国政府“训令”其外交部及所有驻外机构,“倘若日方公文使用‘支那’之类文字,中国外交部将断然拒绝接受”。1949年依托日本文部省而创建的“日本中国学会”是日本半官方层面首次把对中国文化研究这一学术称名“中国学”。然而,在1972年之前,日本学术界以东京大学为核心,仍然执意使用“支那学”这一称呼。我国学者不明就里,听凭一些日本人的言说,无端把20世纪初期的“中国学”也随日本潮流至今称为“支那学”,遑论其政治上的荒谬,就研究的“文化语境”而言,也几乎是五里雾中,一片意念性的表述。

它纯粹看成是日本追求全面西化的过程,那就未免过于浅薄了;如若把它看成是日本儒学全面崩溃的过程,那就又未免过于天真了。实际上,由明治年间发轫的这一场以追求近代化的历史使命为宗旨的启蒙运动,无论是其参加者,抑或是被裹挟而入流者,在近代化的大潮流面前,虽然一时都曾表现出程度不同的积极态度,然而,其追求的真实目标,原本就是各不相同的。

一、维新中的多极目标

日本近代文化运动发生之初,便已充满着矛盾和痛苦。天皇制政体在维新中追求的首要目标,是巩固“万世一系”的皇权,它欲图通过殖产兴业,壮大经济实力,以求富国强兵,从而使日本成为国际列强之一。因此,天皇制政体下的近代化,其根本着眼点在于皇权与皇国,并不在于国民。他们认为,日本国民个人的“不羁自立之情”,并不是新秩序形成的能力主体,而国家才是“依从自然之理,从天而降立的”。这实际上就是说,在欧美近代民主型国家中的“天赋人权”的意识,即使在维新中的日本,也只能是“天赋国权”,然后才是“国赋人权”。

当欧美文化思潮涌入日本时,便在这场文化运动中引发了两个相逆方向的后果——一批以自由主义为主体的知识分子,在批判传统中实现自我,向往民权主义,一批以国权主义为主体的知识分子,面对西洋文化的传播,加剧了他们的国粹主义情感。前者的进一步发展,便涉及要求改造国家体制和政治体制,而后的进一步发展,便与现存的国家体制和政治体制结合起来。大约在明治时代的第二个十年(1878—1888)中,这两种后果已经显现。其追求民主主义和个人主义的精神方向,已经超出了天皇制政体在维新中追求的根本目标,而当时国粹主义者们也已经开始结集在天皇制政体的周围,欲求实现自身的利益。

二、《教学大旨》的颁发与维新学者的转向

1878年,被倒幕维新官僚们在十年前作为斗争的旗帜而拥上皇位的明治天皇睦仁,开始出面亲政——原来,在1867年孝明天皇去世后睦仁即皇位时,年仅16岁。当时《政体书》曰:“天下之权力,皆归太政官,使政令无出于二途。”随着维新的发展,多极目标之间相互冲突日趋严重。此时,维新之初堪称“三杰”的西乡隆盛(Saigou Takamori 1828—1877)兵败身

亡、木户孝允(Kido Takayoshi, 1833—1877)病故,而大久保利通(Okubo Toshimichi, 1830—1878)则被刺杀。在政治斗争和思想斗争变得十分尖锐的势态下,明治天皇决定“亲裁万机”,“昭示大义”,加强天皇制政体专制主义的力量,“使无知之民服从,免为狂暴所惑”。

明治天皇的亲政,意在强化皇权。它的首要的政治性与意识形态的运作,便是敌视与扼杀自由民权运动。为此,天皇制政体在近代文化运动中采取了一系列的“反拨”性措施,以修正和控制近代思想文化潮流的发展。

1879年(明治十二年),以天皇名义颁发了由硕学老儒、时任宫中顾问官的元田永孚(Motoda Nagazane, 1818—1891)执笔的《教学大旨》。这是自明治近代文化运动发生以来,第一次以国家最高元首身份重新提出以“仁义忠孝”“为国民道德才艺的核心”,公开以加强皇权作为指导思想文化的发展方向。

《教学大旨》曰:

圣旨 教学之要,在于明仁义忠孝,究知识才艺,以尽人道。此所以我祖训国典之大旨,上下一般之教也。挽近专尚知识才艺,驰文明开化之末,破品行,伤风俗者甚众。然所以如是者,则维新之始,首破陋习,向世界寻知识以广卓见,虽一时取西洋之所长,奏日新之效,然徒以洋风是競,恐于将来,终不知君臣父子之义亦不可测,此非吾邦教学之本意也。故自今之后,基于祖宗之训典,专以明仁义忠孝。道德之学,以孔子为主,人人尚诚实之品行。然此,各科之学随其才器,益益长进,道德才艺,本末俱备。大中至正之教学,布满天下,则吾邦独立之精神,可无愧于宇内^①。

这一篇《教学大旨》的中心旨意,便是弘扬德川幕府以来以儒学为“寄生核心”的本位文化,实际上,是一篇皇权论的宣言^②。十年前,明治政府

① 《教学大旨》见《近代日本思想大系》卷三十《明治思想集》第一卷,筑摩书房,1976年。

② 本书使用文化的“寄生核心”概念,是指例如日本民族前近代的“本位文化”是“神道中心”文化,但是这一文化在古代一直没有与其族群信仰相一致的“论说表达形式”,日本古代文化最主要的内核是逐步在与外来传入的佛教与儒学逐渐融合中获得逐渐清晰的表述的。这就是日本文化史上称为的“神佛合一”和“神儒合一”。从日本文化史的事实考察,本族群的核心文化与文化信仰的内容是“寄生”在非日本文化的“它文化”的理论表现形态中的。著者把此种作为日本自身族群本位文化表述的“它文化机体”称之为“文化寄生核心”。

为实行新学制而发布《太政官文告》，指儒学“陷于空谈虚理之途”，要求把他们从新学体系中清扫出门，十年后，《教学大旨》又称“基于祖宗之训典，专以明仁义忠孝。道德之学，以孔子为主”——在前后十年的时间里，日本明治时代最高决策人物的“儒学观”竟发生了如此重大的变异。

依据《大旨》的敕令，1880年发布了《改正教育令》，其意在改正十年来的逐步走向近代型的教育规制，重新确定以讲授儒学道德为内容的“修身科”必须置于中心学科的位置；强调教育的目的在于养成国民的“尊皇爱国之心”。以这些重新修订的教育策略为标志，明治政府修正了1872年确立的以发展国民智力为本务的民主主义教育方向。

这一时代日本最高决策人物的“教育知识观”有如此重大的变异，在于其身后隐秘着极深刻的皇国利益要求。维新之初，以太政大臣为首的中央政府，为了造成一个“维新”局面，推倒幕府，扫荡其势力，需要导入近代思想文化观念，以批判日本儒学为中心，在多层面上与传统抗衡。然而，“维新”发展到这一时期，一定的自由度已经无法满足近代思想文化运动的要求，民权运动的发展已经开始威慑皇权。事实上，维新的发展，其本身就使各种利益集团无法长期掩饰自己追求的真实目标，终于相互冲突。“皇权”既然受到自由思潮的威慑，原先蛰伏一时的“皇权论”，便在思想文化中突兀而起，也就毫不奇怪了。在日本明治维新时期各利益集团与思潮互相冲突中，以儒学为核心的日本传统汉学，它是在意识形态领域方面皇国利益的调节杠杆。

事实上，在以天皇名义颁发这一《教学大旨》的前几年，思想文化运动中的利益冲突已经日趋明显，“皇权论”和皇国利益行动已隐约可见了。

1876年，政府为了控制舆论，公告停止和禁止一批报纸、杂志的发行。

1877年，陆军卿山县有朋（Yamagata Aritomo, 1838—1922）颁发《军人训戒》，以忠于天皇为军人最高天职。同年，东京帝国大学决定在学科中设立“和汉学科”，讲授“儒学”和“国学”^①。东京大学首任总理加藤弘之（Katou Hiroyuki, 1836—1916）在给中央政府的《上申书》中说：“目今之势，

① 日本文化史中的“国学”，指的是以《古事记》和《万叶集》为起始和核心的日本传统文化，与教育体制中的“国学”是两个不同的范畴。

斯文几若寥寥晨星,于今大学科目中设此,以求永久维持”^①。表现出针对近代思想文化盛行而造成“汉学”与“国学”凋零的一种反拨性心态

1875年5月,曾经作为积极导入西洋近代文化,鼓吹维新改革的著名的“明六社”,因为其成员的意识观念的冲突,终于宣告解散。西村茂树(Nishimura Shigeki, 1828—1902)、加藤弘之等当年曾倾向自由民主主义的官僚学者,急速地转向成为皇权主义者,狂热地鼓吹“儒学”与“国学”合一的“国粹主义”,强化皇室中心的道德思想。这可以看成是皇权论者其后一系列复苏神道与儒学,伸张国家观念与皇权观念的前兆。

西村茂树在“明六社”解散的翌年便设立了“修身学舍”(“日本弘道会”的前身),在“大旨”颁布之后,公元1879年他又撰成《小学修身训》,由文部省刊行。1887年,西村茂树出版了两部复兴儒学以巩固皇权的重要著作——根据明治皇后的旨意编撰成的《妇女鉴》与《日本道德论》。

与西村茂树相比较,加藤弘之作为明治初期近代文化运动的转向者,他的一系列观念,更加具有理论色彩。加藤弘之少年时曾经在藩校的弘道馆学习儒家经学。后来,他在德国公使馆学习德语,又留学德国,研究德国的哲学、伦理学、政治学和法学等。他是日本近代德语学的开山祖。在从幕末到明治初年,他是宣传启蒙思想的急进学人。还在幕末时代,他写成的《邻草》(1862年)一文,其中就含有君主立宪的观点,到1870年的《真政大意》中,这一思想倾向就更加明确。加藤弘之曾经嘲笑“腐儒之辈动则推崇太古风俗”,并从进化论观念批判复古主义。在1874年的《国体新论》中,更呼吁“天皇是人,人民也是人,……握有大权的天皇也没有理由把人民当牛马看待”。这更是明确地批评“皇权”,主张“天赋人权”一律平等的思想。

但是就在此后仅仅一年,“明六社”宣告解散,加藤弘之退出自由民权运动。他背弃自己刚刚主张过的“君民平等”的初衷,进行了一系列加强皇权的思想宣传活动。加藤弘之从自由民权观念向“皇权论”的转向,是与他的官位的升迁相一致的。1877年,他出任东京帝国大学总理,公元1890年当日本贵族院创建时,他又任敕选议员。他成为皇国利益的受惠者,在思想领域里,便向近代文化挑战。1882年,加藤弘之发表了在日本

^① 日本东京大学(东京帝国大学)具有极为崇高的地位,其校长先期称为“总理”,后来与其他“帝国大学”统称为“总长”,至今不使用一般大学的“学长”(“校长”)这样的称谓的。

近代思想上极为重要的著作《人权新说》。这是在形成日本近代皇权论中一部奠基性的著作。

《人权新说》共有三章。第一章为《论天赋人权出于妄想的理由》，对于他自己曾经追求过的观念大加鞭伐。他认为“人类有其优劣等差”，所以“我们人类每一个人决不是生下来就有自由、自治、平等、均一的权利”。第二章为《论权利的发生与增进》，他认为个人权利的发生与增进，完全依赖于国家的当权者。他说：“我们的权利是在掌握专制大权的统治者，即最大优者的保护下成立了国家时才产生的”。第三章为《论谋求增进权利所应注意之点》，他认为追求人权、自由、平等都是“轻躁急遽的手段”，他说“欲把欧美人民积数十百年而逐步取得的全部权利，一朝移之于东洋”，则是“轻举妄动，万不可行”，而最好的办法便是“效忠于天皇及皇室”。加藤弘之的这一皇权理论的基础，便是在“国家至上主义”政治观展开的。

明治思想文化运动由此而发生了第一次激烈的论战。其后，加藤弘之又发表了诸如《强者权利竞争》（1903年）、《自然界的矛盾与进化》（1906年）及《迷狂的宇宙观》（1907年）等，主张天皇制国家是日本现阶段进化的最高的有机体，以“仁义道德”为核心的“忠君爱国”是日本人的最大的道德。这一系列的理论，终于使他从一个曾经主张近代民主的学人，成为日本从“国家主义”发展为“法西斯主义”的思想前驱。

19世纪70年代末，西村茂树、加藤弘之的转向与明治天皇的“教学大旨”，预示着明治思想文化运动随着利益的日彰明显而冲突日益尖锐化，儒学在新皇权主义的要求下，正待日而复苏。

三、日本儒学与国粹主义的合流

——近代集权主义的思想纲领《教育敕语》颁发

日本的国粹主义，原本于江户时代发达起来的“国学”。日本“国学”所追求的目标，在理论表述上是以欲求实现一种理想主义的“日本精神”即建立和弘扬一种不受任何异域文化影响的“纯粹的”日本精神。这种“日本精神”，正如前已所论，首先来源于《古事记》的《神代卷》。它的核心观念便是作为日本创世神话中诸神的“神格”的人化，便是“天皇”（实际上，恰恰应该理解为这是在现实中把作为“人”的天皇进行“神化变异”）。所谓“日本”这一国家，便是“天皇”表达意志的实体。所以，“神”——“天皇”——“日本”，这三者具有紧密不可分离的关系。对国学家们来说，“日本

精神”便是“敬神尊皇”，而“敬种尊皇”便是“日本国民的基本品格”。这样我们可以明白，日本国学家们所追求的“日本精神”，居于首位的并不在于“纯粹”日本型态的“文化”本身，而是一种隐蔽又实用的政治道德观念。这与儒学主义的政治本质是一致的。

以“敬神尊皇”观念为核心的江户时代的“国学”，在明治时代被皇权论者发展为“国粹主义”即一种针对近代文明潮流而勃然兴起的排外思潮。他们宣言：“如身在帝国之籍，而其心变而欲化异邦之俗，则为国家盗贼。皇国臣民欲尽之本份，惟遵神之皇道，明报本反始之大义”^①。而“日本精神”，在于神儒佛之三道，“三道并行，则国体愈益尊严，世道愈益清平，故调和合一三教，以恢复我完美无缺之国教，以挡击外国之教法”^②。

这是十分有趣的思想文化现象。国粹主义庄严宣称“如身在帝国之籍，而其心变而欲化异邦之俗，则为国家盗贼”。然而，恰恰就是国粹主义本身，却要用神道来化合来自异邦的儒道与佛道，使“国体愈益尊严，世道愈益清平”。在近代文明潮流的冲击下，国粹主义一时忘却了他们的前辈是怎样的指责他们现今要“调和合一”的这种“异邦之俗”，玷污了理念中的“纯粹”日本文化“贞洁的神圣”。在此之前的江户时代，神儒佛三道之间各不兼容，彼此争斗，互相抨击，已见前述。但是，在近代文明的潮流面前，神儒佛三道意识到利益的共同性，调和合一，试图造就一种“日本精神”——其基本核心，便是认定日本的历史，政治以及文化的独特的价值与意义。从这一价值观念出发，站立于皇室中心的思想之上，排击一切西洋思想，以发扬日本民族固有的传统性精神。这便是近代的日本国粹主义。

从明治时代中期以来，国粹主义者以忧国之士的面孔出现，高倡皇风的尊严性，正名分，明大义，修学习业，克忠克孝，警世于一时。江户时代的国学家，曾经把汉学家作为他们的论敌，而明治时代的国粹主义者，不仅把汉学家当作自己的盟友，而且祈求他们成为实现“国粹”目标的主力军——在近代日本，离开了儒学的支持，国粹主义者就失去了主要的理论装备和思想力量。

这样，从前原本对峙的“儒学”与“国学”，在共同的危机面前，便很快地获得了共识——欲求倡导以天照大御神之孙为核心的“万世一系”的天

① 明治二十三年《惟神学会宣言》。

② 明治二十年日本国教大道社《大道丛志·趣意书》。

皇观念,欲求宣扬天皇制国体是万国中最优秀的“神国”,欲求动员全国上下以贵贱之位服从一尊拥护并扩张皇权和国体。因此,在日本国民中,必须进行忠诚教育和本位文化教育——造成对天皇制政体绝对信仰、绝对忠诚、绝对服从的国民意识。于是,曾经由天皇制支持的近代文化运动,便演变成天皇制政体在“不合国情”的旗帜下,与近代文化相抗拮,重新把儒学作为御用学问,使儒学在危机中复苏——这是日本近代文化运动中最发人沉思的思想文化现象之一。

1890年(明治二十三年)10月30日,明治天皇继《教学大旨》之后在宫中向首相山县有朋和文部大臣芳川显正下达了《关于教育的敕语》(简称《教育敕语》)。这一份《敕语》于11月3日天皇誕生日即“天长节”时候于帝国大学(今东京大学)举行最初的“奉读式”而诏告天下。

这篇被称为《教育圣旨》的文告,是日本在近代化政治运作中以传统汉学中的儒学忠君道德论为理论支柱和思想力量,来实施皇权主义国家论的纲领。

《教育敕语》说:

朕惟吾皇祖皇宗,肇国宏远,树德深厚。吾臣民克忠克孝,亿兆一心,世济厥美。此乃吾国体之精华,而教育之渊源亦实在于此。尔臣应孝父母,友兄弟,夫妇相和,朋友相信,恭俭持己,博爱及众,修学习业,以启发智能,成就德器,进而扩大公益,开展世务,常重国宪、遵国法,一旦有缓急,则应义勇奉公,以辅佐天壤无穷之皇运。如是,不仅为朕之忠良臣民,亦足以显扬尔祖先之遗风焉。斯道实为我皇祖皇宗之遗训,子孙臣民俱应遵守,通于古今而不谬,施于内外而不悖者也。朕庶几与尔臣民共同拳拳服膺,咸一其德。^①

这一《敕语》的颁发,对日本近代思想文化运动有着重大的影响。在此之前二年,即1888年枢密院通过了《大日本帝国宪法》,并于1889年2月公布于民众。此“宪法”第一条曰“大日本帝国为万世一系之天皇统治之”;第二条曰“皇位依皇室典范之所定。由皇男子孙继承之”;第三条曰“天皇神圣不可侵犯”。《教育敕语》便是在这样的背景下,以儒学的道德

^① 《近代日本思想大系》卷三十一《明治思想集》,筑摩书房,1977年。

观为基础,贯彻国粹主义的最高信仰,从精神方面加强了“明治宪法”确认的“皇权”。

《教育敕语》的基本精神,在于贯彻和巩固国粹主义关于“皇权”的最高信仰。《敕语》要求全体国民“重国宪,遵国法”,“以辅佐天壤无穷之皇运”,惟有如此,才是实现了“皇祖皇宗之遗训”。《敕语》中屡次出现的“皇祖”,是日本“国学”中一个极为重要的特定范畴——最早见于公元720年成书的《日本书纪·神代卷》“皇祖高皇产灵尊”,又同书《神武》曰“我皇祖之灵也,自天降鉴光助朕躬”。这里所谓的“皇祖”,指的是日本天照大神高皇产灵尊,意即“皇胤之祖神”。以后的天皇,又把“神武天皇”作为“皇祖”,如《日本书纪·绥靖天皇卷》曰:“光临天位,以承皇祖之业”同书《崇神天皇卷》又曰:“聿遵皇祖之迹,永保无穷之祚”。这样,原先的天照大神就是“远皇祖”。“皇祖”与“远皇祖”,是日本皇权观念中一组极崇高的信仰。由此造成了国粹主义关于日本天皇制国体超乎异常的优越感。遵循皇祖之旨,实现皇祖遗训,便成为皇权论者为之实现的最高目标——一种极端反民主反科学的具有日本传统心理特色的政治观念。

《教育敕语》所追求的是一种对现实性民权运动进行反拨的政治目标。为实现这种政治目标的手段,在《敕语》中表现为完全借助于儒学的道德主义。这一方面表明日本的皇权思想与国粹主义,非常缺乏可以与近代思想文化相抗衡的理论装备,另一方面也表明,日本传统汉学作为在近代化进程中被贬抑的一种思想力量,它与日本近代皇权之间,存在着极为深刻的内在联系。

就在《教育敕语》颁发前半个月,即1890年10月13日,东京帝国大学文科大学研究中国儒学的副教授井上哲次郎(Inoue Tetsujirou, 1855—1944)完成了在德国的六年留学归国,以德国国家主义理论装备的井上哲次郎在回国后仅仅十天即被升格为“文科大学教授”。刚从德国回国的东京帝国大学的这位中国哲学史教授,应文部大臣芳川显正之约,撰写《敕语衍义》,此书由明治天皇本人阅读草稿并作修正,于1891年正式刊出。井上哲次郎把德国国家主义、日本皇道主义与儒学忠君观念合成一个体系,论述把“忠君”与“爱国”作为日本国民道德两大基石的必要性。此书被指定为国民的必读书籍,于是,在重建“国民道德”的口号下,皇权开始用专

制统制的手段对付思想文化领域中各种“异端”了^①。

1891年即《教育敕语》发布后的第二年,便发生了“内村事件”。原来在1890年《敕语》公布之后,规定了所有的日本学校的师生,每天要举行“敕语奉读仪式”——向天皇像拜礼鞠躬,捧读《敕语》,三呼万岁,然后合唱《君之代》。1891年1月9日,日本第一高等学校照常举行此种仪式,当全体师生向天皇像与《敕语》鞠躬致敬时,一高教授内村鉴三(Uchimura Kanzou, 1861—1930)只是低了一下头,于是,发生了轰动全国的“内村鉴三不敬事件”。内村鉴三早年接受美国赴日教授克拉克(W. S. Clark)的教育,1884—1888年在美国留学四年,信仰基督教,他的这一只是点头而不是鞠躬的内心表示了对《敕语》持有保留态度。结果,内村鉴三被开除公职,在流浪中从事著述^②。

1892年又发生了久米邦武(Kume kunitake, 1839—1931)“笔祸事件”。久米邦武是东京帝国大学文科大学教授,日本近代历史学形成时期的先驱学者。少年时代攻读儒学,1871年作为政府使节团员赴欧美考察,由他编着了《特命全权大使美欧回览实记》等。他是日本最早具有近代实证主义科学观念的学者之一,1891年在《史学会杂志》上发表了著名论文《神道系祭天之古俗》,1892年此文被另一家著名的史学刊物《史海》所转载。该论文第一次从民俗学的立场来解释日本神道的由来。由于论文事实上否定了“天皇”是“天神之裔胤”,受到国粹主义者的猛烈的攻击,因而酿成重大笔祸。1892年,以“冒渎皇室”罪名久米邦武被解除帝国大学教授及所有兼职,刊登此文的《史学会杂志》和《史海》同时被禁止发行。

这便是《教育敕语》的精神。

四、明治儒学的复苏

在明治天皇制政体的理论观念体系中,儒学显然具有相当的理论力量。有的学者以为,传统儒学是在天皇制政体的支持下复苏的,这是把它们看成为两种形态实体了。其实并不然,日本传统汉学中的儒学观念本身

① 参见本书第七章《近代日本中国学的形成》第一节《从“经学”向“中国哲学”的蜕皮》之二“井上哲次郎的学术”。

② 内村鉴三在被处理后,日本国内主流派舆论猛烈攻击基督教,井上哲次郎为此撰著了《教育与宗教之冲突》一文,鼓吹强化对皇室的忠诚教育,必须排除基督教等非固有信仰的干扰。

就是构成日本天皇制观念体系的重要的成分。随着明治时代中后期皇权力量的加强,在其前期遭受到近代文化猛烈抨击的日本传统主义——以儒学、国学并以它们二者合流为基本特征,此时便以多种形式在思想文化领域中复苏。

公元1875年,“明六社”解体,随之便是其中一些成员的转向,这可以说是日本传统汉学中儒学复苏的先兆(详见前述)。日本儒学的复苏,是以“恢复道德”作为旗帜的——这是东亚思想文化史上一种耐人寻味的现象。

1876年,原“明六社”成员西村茂树博士率先创立“修身学舍”,以后,又取《论语》中“人能弘道,非道弘人”之旨,改名为“日本弘道会”。此会创设的初衷,依西村氏本人的观念,则“在于提高国人之道德,以巩固国家之基础”。这里实际上有两层意思,一是西村茂树认为,如“明六社”本身那样导入近代思想文化,则将斯风日下,道德沦丧。所以,“近代文化”与“道德”是一组对立物,二是西村茂树认为,“道德”的沦丧,将危及国家的生存。所以,“道德”与“国家”又是不同层面的同一实体。树立“国民道德”,既可抗拒近代文化,又可巩固国家。这是一个事物的两个方面,而其核心则是“道德”。那么,西村氏的“道德”究竟是以什么样的价值标准作为尺度呢?他本人撰写的《日本道德论》,便是立足于儒教的伦理思想而高唱日本国民道德的养成。有一点应该指出,“日本国民道德”是传统主义文化中一个特定的概念,有确定的内涵,它是专指在日本历史上表现的:“智仁勇”三德为核心的神道要求,这是日本国民生活的指导原理。这一道德要求,从表层形式上看,是国体神道的表现,从深层内容上看,是儒学主义的理性要求,实质上,这是日本传统主义的伦理标准。西村茂树在创设“修身学舍”时,曾表示将不偏于哲学、宗教、儒学的任何一方,遍采诸家之长。然而,无论是从1887年改名“弘道会”来看,还是从该会理事几乎全是儒学家来看,只要是提倡“日本国民固有道德”,实质上就是提倡日本传统儒学与传统国学的复苏。

1886年,天皇视察东京帝大,发表讲话说:“理科、化学科、植物科、医科、法科等,可见其进步甚快,然却未曾见有修身学科,此乃学问之主本所在也。”东京帝国大学总长渡边洪基(Watanabe Kouki, 1847—1901)垂问“修身科”之设置方法,天皇指令其侍从长回答:“国学汉学固陋,然系历来教育之宜。其忠孝道德之主本,和汉固有。今由西洋教育之方法,设其课

程,则于其中须置一修身科,以求在东洋哲学中,探穷道德之精微,使学生近忠孝廉耻,进而知经国安民,此乃堪称我真日本帝国之大学也”^①。

从这样的谈话中,可以明显地看出所谓“修身”的关键,便是在于“忠孝廉耻”,这是“道德的主体”。所谓“东洋哲学”,恐怕心目中就是指的儒学,而“探穷道德之精微”,其本质也正在于此。

于是,伴随着皇权的发展,国粹主义在提倡“日本国民道德”的旗帜下,日本儒学一作为日本传统汉学的主体,便逐渐活跃起来。

自1881年起,即在《教学大旨》颁发的第三年,日本开始恢复荒废了许久的“孔子祭”。最早复活“孔子祭”是从关东足利学校开始的。足利学校是日本中世纪时代重要的文化遗存,明治维新初,它成为町民文化活动的场所。1881年(明治十四年),在《教学大旨》的刺激下,当地遗老便仿照足利古俗,举行了自明治维新以来日本第一次孔子祭典活动。随着日本社会“国家主义”的发展,皇权强化了利用传统文化为其服务的机能,孔子祭典活动成为日本“国家主义者”和“民族主义者”乃至“军国主义分子”的活动场所。最有典型意义的是明治三十九年(1906年)12月23日,现役军人的最高层在足利学校举行孔子祭典,以向中国孔子致意的形式,欢呼日本经由“甲午海战”与“日俄战争”的胜利,已经夺得了在日本海、黄海和东海的“制控权利”,并正在推进日本在满洲(中国东北地区)的利益。当时的日本陆军元帅兼海军大将伊东佑亨(Itou - yuukou)的手迹碑,至今依然竖立在庭院中,保存完好,题署“明治三十九年十二月二十三日”。同一天集合在足利学校举行孔子祭典并竖立纪念碑的,还有日本海军大将,不久升任海军元帅的东乡平八郎(Togou - Heihachirou)以及由他们率领的一批日

^① 渡边洪基出身“兰方医”(西医)家庭,学习洋学,为1871年岩仓欧美考察团成员。曾任太政官大书记、东京都知事等。1891年出任东京帝国大学总长。后任日本驻澳大利亚公使、众议院议员等。

本陆海军将级军官^①。“尊皇爱国”中内藏的贪得无厌的欲望,变异的思想,在时代的冲突中,竟然让一位中国的思想家在异国的土地上变成了一具进攻他自己祖国的政治玩偶!

孔子在中国思想文化史上是一位杰出的学者,他对于社会人生提供了许多有价值的思考,作为中国儒学学派的代表,在中国长期的封建专制主义社会中被多数的统治者作为“仁政”的旗帜,在不同的历史时间里充当封建专制主义的官方意识形态。一个文明史观健全的学者当然不能以此而为孔子定论,但同时也不能否认其内涵的实质必定带有强烈的维护权利阶级利益的思想材料,这已为历史事实所证明。在东亚近代化进程中像日本陆军元帅伊东佑亨一伙这种“祭孔”活动,与在近代学术中把孔子作为客体对象加以科学的研究,是性质迥异的两种文化现象。明治时期足利学校复活的“孔子祭”,与该学校在中世纪时代的“孔子祭”也有区别——中世纪时代的孔子祭典,是由禅僧举行佛典,诵读《般若经》等,而19世纪80年代的孔子祭典,是按神道仪式来进行的。思想文化史的研究不要忽视了这种差别。它倒是极生动地展示了时代的意识特征。由禅僧按佛典举行祭孔,正是中世纪时代宋学与禅学互补为用的一种标识,明治中期开始的祭孔,改为神道仪式,这正是日本传统儒学与国家神道合流而构成为皇权主义意识基础的一种标识。其后,从1907年(明治四十年)起,东京汤岛圣堂便每年举行一次“孔子祭典”。至1944年一共举行了38届。1945年春季,在盟军对东京猛烈的轰击中,由于日本法西斯面临败战的局面,才算停歇了进行了半个世纪的“孔子祭”。

为着推动日本儒学的复兴,在江户时代的官学昌平学校被停办之后,一些汉学家与国粹主义者,便纷纷创设传授儒学的学校,结成弘扬儒学的社团。这种势态起自明治维新的第二个十年之初,以后随时间消长。

^① 伊东佑亨(Ito - yuukou 1843 - 1914年),萨摩藩士。日本陆军元帅,海军大将。中日甲午战争时期,任日本联合舰队司令官,在黄海战役中,直接指挥日本海军进击我国威海卫。日俄战争中任大本营参谋长,爵封侯爵。东乡平八郎(Togou - Heihachirou 1847 - 1934年),与伊东佑亨同为萨摩藩士出身。日本海军大将,元帅。中日甲午战争期间,任日本战舰“浪速号”舰长,在黄海海域丰岛冲击沉我清朝海军“高升号”,打响了近代史上日本军队侵略中国的第一仗。1905年5月在日本海域的对马冲,作为日本联合舰队司令,指挥击跨俄罗斯海军舰队,确立了日本在日俄战争中的胜利。后任日本军令部部长,东宫御学问所总裁。爵封侯爵。本书著者多次访问足利学校,徘徊在这些碑前,仰望庙殿中央的孔子座像,真是唏嘘不已。有兴趣的读者请参见拙著《日本藏汉籍珍本追踪纪实——严绍璁海外访书志》第六节,上海古籍出版社,2004年。

明治时代最早创办传授以日本儒学为主的传统汉学的学者,大约可推文学博士三岛中洲(Mishima Cyousyou,1830—1919)^①。三岛氏在明治时代中期是与重野安绎(Shigeno Yasutsugu,1827—1910)并称的两大汉文学家^②。他任职宫中顾问官,于1877年(明治十年)10月,“以维持与扩张东洋固有的道德文学”为目的,在东京创设“二松学舍”。这恐怕是明治史上以弘扬与继承儒教汉学精神为宗旨的最早的一所学校了。该校在社会上广招青年学子,分高等科二年与普通科一年半二种学制,讲授课程可列表如次:

第一学年	第二学年
《论语》《大学》《中庸》《孟子》《左传》《史记》《孙子》《吴子》《韩非子》《唐诗选》《唐八家文读本》《题跋》《序记》《绝句》《律诗》《中国文学史》《中国时文》	《礼记》《书经》《诗经》《易经》《老子》《庄子》《荀子》《近思录》《传习录》《序记》《题跋》《论说》《绝句》《律诗》《古诗》《唐诗选》《唐八家文读本》《中国文学史》《中国时文》

二松学舍普通科课程

第一学期	第二学期	第三学期
《孝经》《日本外史论文》 《十八史略》《蒙求》《五言绝句》《普通文》	《小学》《日本外史论文》 《十八史略》《论语》《孟子》 《史记列传》《唐诗选》 《文章轨范》《五七言绝句》	《言志录》《元明清史略》 《古文真室后集》《论语》 《孟子》《史记列传》《文章轨范》 《和文汉译》

像二松学舍如此这般的课程安排,与江户时代的儒学私塾并无二致。试以江户儒者广濑淡窗(Hirose Tanzou,1782—1856)创办的私塾“咸宜

① 三岛中洲28岁入昌平黉,师事佐藤一斋。1859年为松山藩藩校有终馆馆长,1877年创建“二送北学舍”。后出任皇室东宫侍读、宫中顾问官等。

② 重野安绎汉学出身,曾任职修史馆一等编修、副长官,又任“临时编年史”编纂挂委员长、东京帝国大学教授、“日本史学会”首任会长、贵族院敕选议员等职。

园”的课程作业作一比较。

一级	二级	三级	四级	五级
论语素读	礼记素读	国史略讲义	蒙求暗记	孔子家语讲义
孝经素读	春秋素读	孝经讲义	中庸讲义	孟子讲义
中庸素读	小学素读	易经素读	大学讲义	国史暗记
大学素读	孟子素读	诗经素读	十八史略讲义	论语讲义
		书经素读		日本外史讲义
六级	七级	八级	九级	
国语讲义	远思楼诗钞	名臣言行录	诗·百篇	
左传讲义	书经讲义	资治通鉴	文·五十篇	
		世说·荀子		
左传讲义	诗经讲义	庄子	淡窗六种	
文范讲义	史记讲义	资治通鉴	墨子·管子	
		八大家文	近思录	
			传习录	

这几张课表的对比,它清楚地显示了像二松学舍这样的学校是以培养传统汉学家为其本务的。在《教育敕语》颁布之后,二松学舍改为“财团法人”,由日本当时最大的垄断资本的代表渋沢栄一(Shibusawa Eiichi, 1840—1931)出任理事会会长^①,由著名的汉学家安井小太郎任督学。二松学舍与其后于1923年(大正十二年)建立的大东文化学院,成为日本战前培养传统汉学家的主要基地。并在财政上经常获得天皇的“赐金”^②。

在二松学舍创设稍后数年,右大臣岩仓具视从欧美考察返国不久,“深虑国家之前途,欲以儒学而养成坚实之思想,以巩固国家之基础”,遂与诸

① 渋沢栄一是明治—大正年间著名的企业家,曾留学法国,为日本最初导入企业的“股份制”。他参与了日本500余家企业的组建,倡导“道德经济合一论”,在国际关系中推进“民间经济外交”。

② 参见日本外务省文化事业部1928年2月发布的《现代日本的支那学研究实况》,王古鲁《最近日人研究中国学术之一斑》,生活书店,1936年。

汉学家如重野安绎等协商,于《教学大旨》下达的翌年即 1880 年,结成“斯文学会”,天皇为此“赐金”千元。成立仪式有皇室代表参加,皇子有栖川宫任首届会长。当时确认的“斯文学会”的任务有三项,一为创办学校;二为举办讲座;三为出版著述。第一次讲座于 1881 年 3 月 22 日起举行,讲题为《周易》《书经》《诗经》《孟子》《论语》《八家文》等,一时也很热闹。然而进入本世纪初,会运日渐不振,不仅几任会长相继去世,而月讲座生员逐渐减少,以至于到 1910 年底,讲座已办不下去,斯文学会也在无声中解体。

第五章

日本中国学发生的文化语境(二)

——欧洲的 Sinology 及其传入日本

在近代日本中国学的形成过程中,有一个事实常常被人忽视,然而它却具有十分重要的意义。这就是作为日本中国学的第一代创始人,他们几乎无一例外地都在欧美国家学习过和从事过研究。日本的中国学家,其学术研究的对象无疑是中国文化。但是,有意思的是,这些以中国文化为研究对象的学者,大都在欧洲留学和工作过,一般都精通一门以上的欧洲语言,据说狩野直喜(Kano Naoki 1868-1947)在电话中说英语或法语,英国人和法国人常常以为是自己的同胞。更重要的是,这些中国学家都十分精于欧洲哲学思想人文学术的某些学派,如狩野直喜对于 Herbert, Spencer(赫伯特·斯宾塞,1820—1903),内藤湖南(Naitou Konan 1866—1934)对于 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich(黑格尔,1770—1831),白鸟库吉(Shiratori Kurakichi 1865—1942)对于 Pierre Laffitte(皮埃尔·拉菲迪),小岛祐马(Kojima Yuma 1881—1966)对于 Francois Quesnay(魁奈,1694—1774)和 Emile Durkheim(迪尔凯姆,1858—1917)等,无不都是这样。

接受欧美近代文化教养而构成对中国文化研究的语境,这是日本中国学形成之初就显现出的与传统汉学相区别的重大特征之一。

第一节 欧洲人文学术与日本中国学 创始者们的关联

这一文化现象为我们提供了认识近代日本中国学形成的文化语境,也

为我们认识这一学术的学术性质提示了方向——这一学术与欧洲近代人文社会科学,特别是自文艺复兴以来发展起来的 Sinology 及其表现的欧洲人的中国观,具有密切的关系。随着近代文化的世界性汇通,各国“Sinology”的国际内含也日益丰富和复杂。自 16 世纪开始的欧洲具有人文主义色彩的中国研究,以及其后表现出的理性主义流派和近代主义流派以及欧洲文化中心主义思潮,使力图摆脱“传统汉学”的羁绊而又致力于中国文化研究的日本学者,获得了近代新的观念和方法论——在把中国文化从本国意识形态的“营养素”中解脱出来,在作为客体研究对象的基础上,以近代人文科学和社会科学的观念加以审视,采用“实证主义”的非“解经”的诸方法论,引导出研究者符合自己观念的结论,从而使这种研究具备了“近代”性质。即使是坚持皇权主义立场的中国学家,他们也开始摆脱陈旧的“忠孝节义”的词汇表述而采用近代国家主义的言说,对传统汉学中的以儒学为核心的道德论给予了“近代性的阐述”,正是在这个意义上,可以说近代日本中国学与欧洲 Sinology 是属于同一体系的学术。也正是在这个意义上,欧洲 Sinology 的导入日本人文学界,便成为“日本中国学”形成的一种中间媒体,具有“媒触剂”的意义。

日本中国学创始人留学欧洲示例表

姓 名	生卒年	在欧美学习一览
井上哲次郎	1855 - 1944	1883 - 1890 在德国学习。
白鸟库吉	1865 - 1942	1901 年赴欧洲,先在德国柏林大学 Sinology 讲座听课,后在匈牙利布达佩斯研究阿亦泰语系,1903 年经北欧、俄国回国。
内藤湖南	1866 - 1934	1924 - 1925 年赴欧洲访问
服部宇之吉	1867 - 1939	1900 年赴德国留学 2 年,先在拉伊夫契,后在柏林大学。1902 年获普鲁士政府勋章,及俄国斯坦尼斯拉夫三等勋章,同年赴美国后回国,赴中国任职。
狩野直喜	1868 - 1947	1912 - 1913 赴欧洲留学,探寻敦煌文物文献。
小島祐马	1881 - 1966	1925 - 1928 年在法国留学。研究以魁奈(Francois Quesnay 1694 - 1774)为首的法国重农学派与中国的关系,并探讨迪尔凯姆(Emile Durkheim 1858 - 1917)的方法论有助于未来研究中国的古代社会。

日本社会是以向欧美近代思想文化开放,作为实现自身近代化的起始,尽管天皇制政体为确保既得利益,扶植传统儒学与国粹主义,但时势已不可能完全退回到维新之前的国家意识形态的状态之中了,事实上,近代天皇制也已经逐步地意识到,日本社会各个领域和层次中近代化的发展,与既得利益集团并不一定是矛盾的。所以,在思想文化领域中,尽管儒学在复苏,而欧美近代思想文化仍然透过不同的媒介被导入日本。

日本社会思想文化的这一势态,造成了传统汉学的终结。我们要特别强调的是,传统汉学的终结,并不意味着近代中国学的形成。它们虽然都是同为研究中国文化的学术。从主体认知层面上考察,却是两组很不相同的学术范畴。

实际的文化势态或许倒可以这样说,19世纪末20世纪初期在日本学术界形成的“中国学”,它并不是日本江户时代“汉学”的直接的继续与后续发展,它们之间的关系本质,体现了了辩证法意义的以后者否定前者的方式相互连接在一起的。日本“中国学”与欧美文化中的“Sinology”是属于同一大体系的——它们都是以近代人文科学观念,把中国文化作为世界区域性文化的一部分加以对待的。所以,在这个时候,欧美国家“Sinology”的导入日本,便是促成近代日本中国学形成的一个无可置疑的重要的“文化语境”条件。

第二节 欧洲中国观的萌发与人文主义色彩

长期以来,有些学者一直认为,欧洲人的中国观与欧洲“Sinology”的萌发与发展,完全是适应西方国家对中国殖民主义的需要。先是一些苏联的东方学家,为区分本国十月革命前后对东方与中国文化研究的本质界限,提出了上述观点,一些中国学者步其后尘也持此说。20世纪70年代后期当这样的以意识形态为主体的学术观念正在进入反思与提升的过程中,由于总体文化形势的迅猛发展,加上90年代末我的朋友王宇根先生把 Said Edward 的《Orientalism》(东方学)译成汉文在学界传播,一些学人未解赛义德“东方学”所指称的学术的区域范围,一时都把它作为一种“新理论”套在赛义德并没有提到的“Sinology”的头上,由此而使“欧洲中国学”(美国中国学在总体的欧亚中国文化研究中其文化基础其实是极为薄弱的)又在

广泛的幅度上被笼罩在“东方主义”的阴影中^①。依据著者的体验,其实赛义德的“东方主义”在本质上是与前苏联的“东方学”的基本价值观念是相通的,只是“意识形态”的表述与要求在多种“学术”的研讨中变得隐秘起来了。

从欧洲中国观与“Sinology”的历史演进来说,与其说欧洲对中国文化的研究,起始于西方殖民主义对华扩张的需要,倒不如说,中国文化对世界的历史性影响,萌发了西方对中国文明的憧憬,从中创造出了最初的欧洲的“Sinology”。当然,历史是如此地复杂,欧洲“Sinology”在它初始发展中确有一批殖民主义分子混杂其间,但它毕竟是一个支派,而不构成这一学术的主体。我们这样的说法,或许更接近事实本身。

一、乔安·巴罗劳斯的《第三十年史》

如果除去 13 世纪时代意大利人马可·波罗 (Marco Polo, 1254—1324) 撰写的《东方见闻录》和稍晚于他的欧洲人约翰·蒙特哥维诺 (John, Montecovino) 等的《纪行》这一类早期游记外——这一类著作当然极其可贵,但有关中国的记述中却未能认真地道及中国的文化和学术,这既是令人遗憾又不能苛求于他的。在欧洲学术文化史上,最早具有欧洲 Sinology 萌芽形态的著作,大概可以推 16 世纪时代葡萄牙研究亚洲史的最优秀的学者 Joao de Barros, (乔安·巴罗劳斯, 1496—1570) 所著的《每十年史》(Terceira decade) 三卷本(第四卷未完成)中的《第三十年史》。

乔安·巴罗劳斯的《每十年史》是一部描写亚洲及亚欧关系的史学巨著。他在《第三十年史》中写到了中国。乔安·巴罗劳斯使用了“the middle Howeuy Kingdom”(中华帝国)来指称中国。他对于这个国家的文明从心里赞叹,常常用善意的词句来描写中国人。巴罗劳斯在书中写到了“长城”,这是继 1561 年欧洲人维尔荷 (B. Vedlho) 所绘的亚洲海图中首次标有明长城之后,在欧洲人所写的所有著作中,第一次提到中国的长城。他说:

•

^① 王宇根先生毕业于北京大学比较文学研究所,20 世纪 90 年代在研究所担任助教,学术勤奋上进,为人忠厚老实,忠诚于自己的事业。他译出的赛义德的《东方学》无疑是对中国学界的重要贡献。1999 年进入美国哈佛大学攻读博士学位,日前在美国工作。

这座长城,由前述的那位中国人画在描绘中国全土的地图上。这幅地图,用汉字表示山川、都市。这幅地图还是由那位中国人翻译出来的。他与若干其他书籍一起,被带到了这儿(指 Lisboa—里斯本)。……关于这座长城,以前就有所听闻,以为它并不连续,它是行进在中国人与鞑靼人的土地中间,依山脉而成的通路。而据这幅地图,则它是全部连接的,不由极为惊奇。^①

这里说到的这位描绘中国地图的中国人,史无可考。但据巴罗劳斯在书中说,这是葡萄牙人买到的一个奴隶(用的是单数),这个奴隶能够读懂葡萄牙文,又能使用阿拉伯数字等,实在是一位了不起的学者。

最值得注意的是,乔安·巴罗劳斯在其著作中对中国的评价,他说:

中国人已经注意到他们文化的优越性,如同古代的希腊人把其他所有的民族都作为野蛮人一样,因为他们本身同样是用两只眼睛来理解所有事物的。欧洲人却只是单眼为主,他们除自己之外,根本看不见世界上还有其他民族。

这段话的含义,从根本上说,隐约有批评当时的神学主义文化,批评当时的神学文化把教团之外的民众视为异教徒的观念。如果我们再把这部著作中提到的对中国的长城、印刷术等发出的赞叹联系起来,可以看出,乔安·巴罗劳斯对中国的观念,具有文艺复兴的那种人文主义色彩的立场。

乔安·巴罗劳斯所表达的这种批评神学的人文主义立场,后来直接为

① 巴罗劳斯在文中提到的标有长城的地图,实际上是从中国带去的地图。在此之前的1561年B. Vedlho绘制了亚洲海图,图中标明了“长城”,这是欧洲人第一幅标有长城的地图,B. Vedlho在这幅图中用一座城墙置于中国与鞑靼之间。在巴罗劳斯的著作出版之后6年即1569,葡萄牙多明我会士Gaspar Ddacruz在葡萄牙出版了《中国情况记》,再次纪录了中国的长城。1575年7月至10月,西班牙一个外交使团出使福建,领队者西班牙奥古斯汀(Augustin)教会的会士Martin de Rada在1575年末至1576年初完成的对“大明国”的观察报告中叙述到《大明王国的面积和位置》时提到了长城。1584年欧洲出版了Ortelius编辑的地图集,地图学家Barbuda也在两座山脉间画有长城,注明它有400里格(1里格约等于4英里)之长,是中国用来抵御鞑靼人入侵的要塞,并在长城的北面标有若干地名,还画上了蒙古人的帐篷及大片的沙漠。1585年西班牙奥古斯汀教会的传教士Juan Gonzales de Mendoza,出版了《中华大帝国史》,有两处记载了长城,并称其长度为“500里格”。以上是16世纪欧洲人纪录中国长城的大致脉络。

18 世纪法国大革命的思想前驱——法国“百科全书派”的一些启蒙思想家所继承,《百科全书》主编 D·狄德罗(Denis Diderot, 1713—1784)在评论中国时,曾这样说过:

我们是大诗人,大哲学家,大辩士,大建筑家,大天文家,大地理学家;胜过(中国)这善良的人民,但是,他们比我们更懂得善意与道德的科学。如果有一天发现,这种科学是居于一切科学的第一位,那么,他们将可以确定地说,他们有两只眼,而我们只有一只眼。^①

这正是我们要十分强调的一个事实,欧洲对中国和中国文化,超越一般游记见闻录,而具有研究形态的萌发,是与表述文艺复兴的人文主义立场相一致的。

二、朱安·门多萨的《中华大帝国史》

1585 年,在罗马用西班牙文出版了欧洲第一部研究中国的专门性著作——《中华大帝国史》此书著者门多萨(Juan Gonzales de Mendoza, 1545—1618)为西班牙奥古斯汀(Augustin)教会的传教士。这部著作的内容分为两部分,第一部分为“中华大帝国史”,凡三卷 44 章,综述中国的地理、宗教、政治、社会等。第二部分分别为“福建行纪”32 章、“奥法罗中国行纪”15 章和“环行世界纪”27 章,凡 74 章。从标题上就可见是关于事涉中国的几种旅行记的片段笔记。此书数年之内,被译成意大利文、法文、英文和拉丁文出版,是欧洲“Sinology”发展史上第一部可以称为学术的著作^②。

《中华大帝国史》对中国充满热情与想象。书中把中国描绘得如同天堂一般圣美,盛赞中华民族“是一个沉静和有才智的民族”。他说“迄今为止已知全世界的国家,只要不是野蛮的,都有一套礼节……但中国人却超过世界上所有的国家。当人们相遇时,哪怕交往很浅,如不相互致敬,也是

① 此据摩尔利《狄德罗与百科全书派》第一卷所列《Chinese Superiority》。

② 《中华大帝国史》有两个中文译本。一为曼特利译本,北京,1940 年;一为何高济译本,中华书局,1998 年。两本皆依据 1853 年伦敦版译出。1853 年伦敦本则是依据与门多萨同时代的学者派克所译的《中华大帝国史》刊出的。本书引文皆依据何高济译本。

失礼的。”他甚至这样描述中国人的礼仪说：

(中国人)很尊敬妇女,一如尊敬外地人和外国人,不管什么等级。……妇女很少上街,但当她们上街时,她们举止慎重,不给人们说她们闲话的机会^①。

这正是欧洲“文艺复兴”时代的知识分子们希望在遥远的国家里看到的情况。当时,投身于“文艺复兴”的意大利杰出的人文科学家斯卡里热(1540—1609)在读到门多萨的《中华大帝国史》后,于1587年给法国作家米凯莱·戴·蒙太涅(1533—1592)的信中说:

和中国这个令人赞赏的王国比较起来,我们法国人(因为他长期居住法国——著者)太渺小了。我们法国人之间非但不能和睦共处,而且互相厮杀(法国正由于“圣战”而分裂),中国人却安逸地生活,在法律上井井有条。单凭这一点,中国人就会指斥我们,就会使基督羞愧难容。

《中华大帝国史》的法文版,曾由上述米凯莱·戴·蒙太涅校阅。蒙太涅不仅是一位作家,而且是人文启蒙的杰出的思想家。他在书中加了批语说:

尽管我们没有接触过中国,不了解它。但中华帝国的政体和艺术在许多杰出方面都超过了我们。中国的历史告诉我们,世界该是多么辽阔而变化无穷。无论是我们的前人,还是我们自己,都没有彻底了解它。中国由国王派出的钦差大臣巡视各地,惩办地方上的腐败官员,褒赏清廉秉正者。

乔安·巴罗劳斯的《每十年史》与门多萨的《中华大帝国史》,作为欧洲对中国与中国文化研究萌发时期的代表,它显示了两个极为重要的特点。第一,它表明欧洲人对中国和中国文化的热情,并逐渐形成观念,是由于中国文化在欧洲的广泛传播所造成的,第二,欧洲人在把对中国与中国文化的关注变成研究的时候——欧洲的“Sinology”形成之初,它是与欧洲

^① 门多萨《中华大帝国史》(何高济译本)第一部分第3卷第19章。

的“文艺复兴”追求人文主义相一致的。这两个特点,随着欧洲人的中国观与欧洲“Sinology”的发展,便愈益彰明。必须特别强调指出的,欧洲人的中国观与“Sinology”在形成时期就表现出的人文主义精神,使它与东亚汉字文化圈内所形成的“汉学”,例如日本汉学,朝鲜汉学,越南汉学等,从一开始就具有了不很相同的观念立场。

第二节 17—18 世纪欧洲基督教文明观与中国本土文化的冲突及其自身的嬗变

欧洲对中国和中国文化的研究,在 19 世纪之前,其材料主要是通过耶稣会教士作为中间传递媒介,他们对在 17、18 世纪的欧洲,创造一种研究中国学术的风气和促进中西文化的沟通,具有巨大的功绩,从中造就了早期的欧洲中国学家。

欧洲中国学与欧洲宗教一样,也是一门国际性的学问,把它逐渐建设成一门学科,可以说也正是由欧洲教会开始的。

一、马坦奥·里奇神父——欧洲中国学之父

1615 年,意大利籍神父马坦奥·里奇 (Matteo Ricci, 1552—1610) 在中国逝世后数年,欧洲出版了他的重要著作《基督教中国传道史》。此位马坦奥·里奇,即是中国人熟悉的“利玛窦”。

利玛窦在中国传教 30 年,他的这部著作,除了介绍他在中国的活动外,还记录了他本人在中国亲自经历的许多事情,介绍了中国的知识。特别重要的是利玛窦在书中研讨了如何使用中国古典来进行布教活动,又如何运用基督教的观念来解释和阐发中国的文献典籍。此书用拉丁文写成,作为教科书,在 1615 年到 1625 年的十年间,曾经刊行过五次。此外,1616 年译成法文本,刊行过五次;1617 年译成德文本;1620 年译成英文本;1621 年译成西班牙文本,1622 年译成意大利文本,刊行过两次——这是第一次通行于全欧洲的关于中国的著作。或许可以这样说,以马坦奥·里奇·(利玛窦)的这一部著作作为标志欧洲开始形成了“Sinology”。

利玛窦于 1578 年与他的同伴罗明坚 (Michel Ruggieri, 1543—1607) 一起,由欧洲到达印度的果阿。在果阿,他晋升为司铎(神父)。1582 年,

利玛窦到达我国广东香山澳(今澳门),1583年5月,抵广东肇庆。在此之前,罗明坚已于1581年抵广州。这便是西方耶稣会教士进入中国内地宣传天主教的开始。从1582年直到1610年在北京去世,利玛窦一直生活在中国广东、江西、江苏、北京等地区,其中在北京度过了最后的10年。

1593年,利玛窦用拉丁文将《四书》翻译介绍到欧洲。这是欧洲中国学史上第一部《四书》译。利玛窦一方面把中国文化介绍给欧洲,一方面又把欧洲文化介绍给中国。中国文化与欧洲文化,经由他的观念,第一次得到全面的交融。据H·科迪尔(H·Cordier)的《中国学书志》记载,他一生著作15种,有宗教的、哲学的、伦理的、科学的和音乐的诸方面。

利玛窦在中国30年,说得流利的汉语。他博学多才,善于辞令,娴于交际。特别是他对异教的中国以儒学为主体的文化表示尊重,并遵奉中国的道德信仰。所以,他与中国知识界和官僚界有广泛的接触,其中以与徐光启、李之藻等的关系最为密切。他与李贽等人也有着特殊的联系。利玛窦通过这些中国朋友,与明代万历皇帝有着联系,著名的《万国輿图》,便是利玛窦给万历皇帝的赠物。利玛窦与徐光启合作,共同翻译了古希腊欧几里德(Eucilid, BC. 330 - BC. 275)的《几何原理》六卷(原本13卷),又合作编写了《测量法义》《勾股义》等,是向中国传入欧洲科学知识的杰出的先驱学者。

从欧洲中国学史形成的立场来说,利玛窦的贡献,不仅仅在于撰著了《基督教中国传道史》,而且在于以他对中西文化的造诣,在一系列著作中开始了对中国文化的独特研究。这种研究,虽然具有布教的神学成份,但可贵的在于并不具有宗教型的狂热。

利玛窦于1608年撰写的《畸人十书》是一部重要的著作。这是一部关于中国与西欧在宗教、哲学和文学诸方面的比较研究著作,是欧洲 Sinology 史上第一部对中西文化进行全面性比较研究的著作。书名题“畸人”,原本中国古典《庄子·大宗师》“畸人者,畸于人而侔于天”,意即奇特之人。著者通过十封书函的答问,对中国的儒学、佛学和道学,与欧洲古代哲学家,宗教家的思想观念加以比较研究。例如在“君子希言而欲无言”一篇中(上卷),采取与“曹给谏”答问的形式,研究中国孔子“木讷近仁”及“利佞之说”与欧洲思想的异同。利玛窦为此比较了古希腊哲学家束乱(梭伦, Solon)、琐格勒德(苏格拉底, Sokrates)、责暖(色诺芬, Xenophon)、黑腊(赫拉克利特, Herakleitos)和德腊(德谟克利特, Demoktitos)等。

从16世纪末到17世纪初整个欧洲对中国文化的理解来看,马坦奥·里奇(利玛窦)无疑是体味中国文化的最优秀的学者。从这个意义上,我们可以把马坦奥·里奇称为欧洲中国学之父。

二、基督教神学世界观在中国所面临的挑战

在马坦奥·里奇神父之后,先是以意大利等南欧国家为中心的,继而以法国为中心的一批在华耶稣会教士,成为欧洲研究中国的最主要的力量。这些耶稣会教士们研究中国文化,其根本目的,在于探讨像中国这样一种处在基督教范围之外的文化地区,如何适应这种异教国家的国情与民情,进行他们自身追求的“神圣的”布道事业。为此,他们撰述了大批的著作。

当然,并不是所有在华的耶稣会传教士都可以称之为欧洲的中国学家,甚至于也不是只要有了关于中国的著作,就可以称为欧洲的中国学家。事实上,只有当这些传教士的著作具有了对中国文化可以称得上是“研究”的性质——进入“学术”的状态的时候,我们才可以把他们称为“欧洲的中国学家”。

从这样的意义上去考察17世纪与18世纪在华耶稣会传教士的文化活动,其著作大致可以分为两大类型。

第一类型的著作,便是向中国导入当时欧洲已经取得的某些科学技术成果。如前述利玛窦与徐光启的合译合著,此外,意大利籍龙华民(Nicolaus Longobardi, 1559—1654)撰著《地震解》《急救事宜》,意大利籍熊三拔(Sabathinus de Vrsis, 1575—1620)与徐光启合撰《泰西水法》《简平仪法》,意大利籍戈儒略(Julius Alemi, 1582—1649)撰著《几何要说》《西方问答》《坤舆图说》,意大利籍利类思(Ludovius Buglio, 1606—1684)与比利时籍南怀仁(Ver bieat Ferdinand, 1623—1688)合撰《御览西方要纪》,意大利籍闵明我(Philippus Maria Grimaldi, 1639—1712)撰著《方星图解》等。此后,又有法国籍白晋(Jachim Bouvet, 1656—1730)等将法国外科专家彼埃尔·第奥尼(Pierre Dionis)的名著《根据血脉循环及最新发明编写的人体解剖学》译成满文,供宫中御医参考。1761年,法国籍蒋友仁(Benoist, Michel, 1715—1774)绘制《坤舆全图》,并附有欧洲关于行星运动的最新学说,赠送乾隆皇帝。蒋友仁并有《新制浑天仪》等著作,他是圆明园的设计者之一。这些著作作为当时中国科学技术领域的发展,带来了新的曙光。

但是,使 17 世纪和 18 世纪若干在华的耶稣会教士成为欧洲中国学家的,并不是这一些著作,而是第二类型的著作。

第二类型的著作是在这样的条件下撰著的,即一些耶稣会教士,以他们所掌握的中国语文(先是汉语文,以后常是汉满语文兼通)阅读中国的古典,结合在中国文化圈内生活的具体经验,从他们的神学世界出发,对比两种异质的文化,从而引出了许多思考。这一部分著作,便造成了由传教士所开创的欧洲中国研究的最基本的形态。

这部分著作,实际上可以归划为两大内容。一种内容是传教士们就中国文化,特别是它的“仪礼”与基督教宗旨是否冲突的论争;一种内容是传教士们对中国历史和文化诸方面的论评。前一部分内容,显示了欧洲中国学形成中,中国儒学文明观与欧洲基督教文明观的冲突;后一部分内容中,不自觉地显示了欧洲中国学中潜在的理性主义特征。事实上,它们都动摇了欧洲中世纪时代末的宗教神学信仰——这种现实性的后果,正是欧洲教会最不愿意看到的结局。

基督教作为欧洲中世时代占统治地位的宗教,本身就是蒙昧主义的代表,违反着人间的理智与理性。16 世纪末最早来华宣教的耶稣会教士,他们原本是天主教(基督教在西欧、南欧等的正宗,即罗马公教)内的一个宗派。这个宗派在 16 世纪于欧洲反对宗教改革之后,便大肆向亚洲扩张势力。传教士们的本意,是企求在东方建立属于他们自己的布道圣地。但是,当他们在中国这块具有悠久的历史 and 丰厚的文化的土地上生活的时候,传教士们便接触到了一种与基督教世界观全然不同的文化传统。尽管这些传教士具备足够的宗教素养和神学世界观,但生活的直觉却引发其中一部分人对异教性质的中国文化的热情,开始了他们对中国古典著作的翻译、介绍和研究,不由自主地表现了一种惊羨和赞扬。

于是,传教士们在观念上发生了对峙——他们对于中国传统文化与基督教教义究竟是一致的,抑或是对立的,在布道中究竟是可以吸收中国传统文化,抑或是必须加以抗拒等一系列的问题,产生了重大分歧。争论具体集中在三个焦点上:第一,中国人是否信仰人格化的神;第二,中国人的祭祖典礼与尊孔仪礼是否属于偶像崇拜;第三,中国儒学的经典是否可以与基督教主义相互并存。

争论是从耶稣会传教士第一任领导人利玛窦与他的继承人龙华民之间起始的。利玛窦对中国儒学创始人孔子进行研究,对他的思想作了一种

论的解释,并且认为中国人敬祖先立牌位,不过尽人子孝思之诚,而敬孔子,也不过表其为人师范。所以,利玛窦认为,基督教士不要把孔子的古儒真教及中国人的祭祖尊孔等看成是异端,基督教可以包容这一切。但是,利玛窦的继任人龙华民撰著《论中国人的宗教信仰》一书,不同意利玛窦对中国人思想信仰的看法,他认为中国儒学具有无神论倾向,而中国的礼仪中又有许多对基督教来说是属于异端的东西,入教的中国人应予排斥。龙华民甚至认为,中国儒学中已有“天”、“上帝”这些概念,与基督教义不合,故严禁中国奉教之人,不准称“天主”为“天”,为“上帝”,但提出应该称为“泰初”(Tcasa)。

由此开始的争论,持续了数百年之久,罗马教皇和中国康熙皇帝都被裹挟入此案之中。这是一场中国儒学文明观与欧洲基督教神学文明观的斗争。根据H·科迪尔《中国学书志》的记载,围绕这一场争论而撰著的著作,竟达260余种,此外,尚有许多日记、文书等记录。这场争论发生在欧洲神学界内部,它意味着欧洲中世纪神学世界观的权威,在非神学的中国儒学文明观的冲击下,发生了动摇,它为欧洲即将来临(抑或已经来临的)资产阶级启蒙时代的中国观的新型态作了铺垫。

三、在华传教士中国观的变异——理性萌芽的产生

事实上,当一个耶稣会传教士沉浸在对中国这样一种异教文化的激情之中的时候,他的基督教世界观便已发生了倾斜,他的蒙昧主义便得到了一种新启蒙。

1658年,意大利籍耶稣会士卫匡国(Martin Martini, 1614—1661)出版了他的上古史研究著作《中国最早期的历史》一书。这是欧洲可以称为专门著作的中国古代史。卫匡国依据中国古典,建立了从公元前2952年伏羲时代起,直至纪元时代开始这一历史阶段的中国的编年表。这在事实上承认了自伏羲以来中国传说与史料的权威性,而使《旧约》所描述的创世观念发生动摇。卫匡国教士当然无意与他信奉的《圣经》相拮据,但他在中国本土受到华夏历史的启示,却是一个事实。这个事实本身,便具有了批判神学的理性萌芽。

在中国的传教士中,有一部分人对孔子极其推崇。1659年来华的意大利籍传教士殷铎泽(Prosper Intercetta, 1625—1696),称孔子“有坚实的德性,以身作则,一点虚荣心和伪善都没有”。殷铎泽翻译了《中庸》《论

语》，他从这位中国圣人的品德中，体味到了基督的资质。他说：“总而言之，孔子如生在今日而了解基督教义，那么，他一定是最先改宗基督教的第一人了”。^① 在欧洲神学文化的权威之下，传教士这种公开赞扬一种异教文化的魁首，是对神学信仰意识的一种动摇。

这种观念现象，在中国的传教士中并不是绝无仅有的。1687年，法国巴黎出版了比利时籍传教士柏应理（Philippe Couplet, 1623—1692）撰著的《中国哲学家孔夫子传》，1696年，法国又出版了法国传教士路易·勒孔特（Louis Lecomte, 汉名李明，Le Comte, 1655—1728）撰著的《关于中国目前状况的新观察报告》。^② 这些著作中都表现了传教士们对中国哲人孔夫子的热情。李明在《新观察报告》中，将孔子格言译成法文并加注之后说：

在孔子的哲学中，可以断言，理性是属于一切时间和地点的。即使像塞涅卡（Serreca，古代罗马的哲学家——著者）也未能超越于此。

孔子的顺世随俗而不失其庄重和美的态度，其严格的禁欲生活（孔子可以看作是中国最寡欲的人），轻视人世的富贵，尤其是在古圣贤中所罕见的特质——他的礼让与谦卑，使孔子成为由理性所训练成功之纯粹的哲学家，此谓领会神旨改造新大陆之人欤？

或许，这是一种矛盾的意识现象。耶稣会传教士在中国的任务，在于宣传和实行基督教神学统治一切的权威精神。但是，他们中的若干人士，却在中国传统文化中，发现了超越神学权威的精神美德，这不能不使他们的宗教神学观念发生潜在的变异。这当然不是说，这些传教士便放弃了神学世界观。甚至当时的罗马教廷，也已经感觉到了这种变异。李明的上述《新观察报告》，被教皇禁止发行，本人也受到警告。

欧洲宗教神学的传道士们，他们在中国从事文化研究的原本企图，是在于寻找作为异教文化的中国精神，与基督教神学文化相互契合的可能性，然而，这种努力，却使他们在建立欧洲对中国文化的观念中，埋下了理

① 《Vie de Confucius》，引自日本后藤末雄《支那思想の西漸》。

② 李明此书于1697年出版英文本，书名题为 *Memoirs and Observations Made in Late Journey through the Em pire of China*。1937年再版时，英译名改为 *Memoirs and Remarks Made in above Tehn Years Travels throught he Empire of China*。

性主义的种子。这或许是他们自己也不愿意看到的结局。

第四节 欧洲中国观中的理性主义与它的二律背反

传道士们翻译儒学经典,撰写关于儒家的学说,介绍孔子的传略,意图在中国文化中寻找到古圣先贤尊天重道的言论,发掘出关于“上天”、“上帝”的资料,以求神学的发展。但是,尽管如此,欧洲人的中国观却没有成为神学的仆从,相反,其主流则是沿袭文艺复兴精神,从人文主义发展为理性主义和科学主义。

理性主义是欧洲反对中世纪神学统治的一种启蒙思潮。它的主要特点便是不承认教会的一切教条和说教,否认任何外来的权威,要求以人的理智作为唯一的和终极的价值判断的准则,因此,理性主义提倡任何个人为自己去研究一切事物,它相信只有由理智证实的事物,才具有真正的有效性。理性主义是文艺复兴精神的必然的发展趋向,它的批判的锋芒,针对教会、君主和贵族,是试图从中世纪的腐败,专制与横暴中召唤起人的理性——反对封建专制主义的要求。

中外有的学者认为,欧洲在资产阶级大革命前思想启蒙中的这一理性主义,来源于中国文化^①。人们可以理解与领会他们对中国文化的善意,但这与思想史的事实不相一致。实际的情况恰恰是,不是中国文化创造了欧洲的理性主义,而是中国文化在欧洲,被启蒙思想家们作了诸种理性主义的理解和解释,并从中选撷了某些成份,充作理性主义的思想材料,从而,在欧洲中国学中,形成了理性主义学派——这正是我们要强调的欧洲中国学作为一门学术,在这一时代所具有的批判封建主义的性质。事实上,这一学派对中国与中国文化充满着愈来愈狂热的幻想,试图以中国为“理性”的楷模而建立起理想的乐园。从这个意义上说,这一学派是浪漫

^① 英国李约瑟(Needhem)博士在《中国文明》的讲演中说:当我发现18世纪西洋思想多系溯源于中国之事实,则极感欣慰。”见1942年8月31日《大公报》。朱谦之教授在《中国哲学对欧洲的影响》中说:“那么,(欧洲)理性观念从中国来的,还是从希腊来的?我可以肯定地说,有些是从中国来的。”

型的。称它为浪漫主义学派也未尝不可,但它既然已经把“理性”写在自己的旗帜上,那么,就称它为“理性主义派”吧。

一、欧洲中国观中理性主义产生的文化语境

人们或许会觉得奇怪,由传教士们传入欧洲的中国文化,以儒学和孔子为主,这正是中国封建专制主义文化的核心内容,那么,欧洲人对此进行的研究以及所表现的中国观,又何以会使它具有反封建性质呢?

这是由这样两个条件互构合成的。

第一,中国以儒学为主体的文化,是一种非宗教性的以人为本位的道德型文化。它的最基本的特点,便是从符合专制统治的道德要求出发,研究与表述现实生活中的人际关系。对中国文化来说,最有价值的东西,是来自能被感知的世界。儒学的13部经典,没有创世纪,没有天堂和地狱的彼岸世界,没有创造主的观念,就连其中最具有文学色彩的《诗经》,描写的也完全是现实大地上诸种生民的实态,而后世的学者,又把它作为一部劝范人们行为的道德教科书来阅读。这与同一时期的《荷马史诗》表现诸神的英雄世界,是非常不相同的。中国文化强调的完全是现实生活中人们处世的关系,它通常以政治的与伦理的诸种形态来设定中国人的行为准则、价值观念,与未来趋向等。当中国文化传入神本主义的欧洲时,欧洲人在深远的宗教传统中,突然看到了在宗教权威之外,还有另一种权威——伦理道德权威的存在。其实,当时在世界上东西两种不同的文化传统中,这样两种权威的功能是相同的。但当时的欧洲人,仍然感到新鲜和好奇。特别当他们发现,中国文化中的伦理道德权威,不是来自“上帝”的启示,而是来自每一个人自身的“良知”与“良能”的启示时,更感到新鲜和好奇。这样一种与欧洲宗教神学文化表现形态相异的文化,便为反对宗教统治的欧洲启蒙思想界的一些学者,提供了在一定时空内进行想象活动的材料。

第二,欧洲自14世纪发生文艺复兴以来,反对宗教神学的思想力量一直在悄悄地发展。16世纪德国马丁·路德的宗教改革运动,17世纪英国的产业革命,18世纪法国资产阶级大革命,欧洲资产阶级不仅作为一种产业力量,登上了世界舞台,而且,作为一种思想力量,以先进的锐气,向宗教神学夺权。一个非常有意思的现象是,启蒙思想家中的不少人,在把理性主义作为自己战旗的时候,他们从传入欧洲的中国文化中,似乎看到了批判宗教神学的理想之光。自勒奈·笛卡尔(René Descartes, 1596—1650)

开始,莱布尼茨(Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1646—1716)、克里斯琴·乌尔夫(Christian Wolff, 1679—1754)、法兰西斯·魁奈(François Quesnay, 1694—1774)、马里·阿鲁埃(François Marie Arouet, 此即伏尔泰(Voltaire, 1694—1778)、丹尼斯·狄德罗(Denis Diderot, 1713—1784)和他的《百科全书》(Encyclopédie)派等,他们在欧洲大陆,分别代表着不同的反神学的思想流派,但他们几乎都是共同的对中国文化倾注了很大的热情,并且不管中国文化本身表现了什么样的精神实质,他们对中国文化几乎都作了理性主义的解释。

二、欧洲中国观中理性主义的先驱笛卡尔与培尔

笛卡尔作为欧洲思想界理性主义的先驱,发表了如《关于通过科学引导理性与探求真理的正确方法的谈话录》(Discourse on the Method Of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Sciences)这一著名的著作。笛卡尔对中国文化的认识很朦胧,但他强调中国人不仅与欧洲大陆法国人和德国人一样聪明,而且强调,他自身致力于传布的“Reason”与中国文化中的“理”是一致的——不是字面上的相似,而是笛卡尔认为,这两个范畴,都是超越“上帝”的范畴。这实际上是用启蒙主义来解释中国专制主义的理学文化。然而,当时的时代,需要作出这种理解,只有这种“不正确的理解”,才使欧洲人中国观中的“理性主义学派”不仅有了发展,而且为造就欧洲资产阶级统治的殿堂,建立了辉煌的功绩。^①

沿着笛卡尔的思想,笛卡尔学派中的比埃尔·培尔(Pierre Bayle, 1647—1706)——被马克思称为“对17世纪来说,他是最后一位形而上学者,对18世纪来说,他是第一位哲学家”的学者,“不仅用怀疑论摧毁了形而上学,从而为在法国掌握唯物主义和健全理智的哲学打下了基础,而且,他还论证了由清一色的无神论者所组成的社会是有可能的”^②。比埃尔·培尔的思想是一种反基督教哲学,他从这一根本观念出发来解释中国文化,颇为欣赏地称赞“中国人中普遍的无神论”。他在著名的《历史批评辞

① 文化传递和继承中的“不正确理解”是马克思1861年7月22日在致斐·拉萨尔的信中提出的一个具有普遍意义的命题。马克思说,文化遗产的继承,“不正确理解的形式正好是普遍的形式,并且在社会的一定发展阶段上,是适合于普遍使用的形式”。

② 马克思《神圣家族》,载《马克思全集》第二卷,第162页。

典》中,于若干条目如《Spinoza》《Sommona—Codon》等中说道,古代中国人,承认万物为神,然而,这万物之灵,包括苍天之灵,都是缺乏智力的一种动的物质。中国的儒者,事实上否定神的存在,而肯定摄理。。在这里,P·培尔首先把中国儒学理解为一种“万物有灵”的“泛神论”,继而,又把此种“泛神论”解释为“无神论”。比埃尔培尔的时代,还是神学肆虐的时代,他认为,尽管中国人是无神论者,但他们仍然是一个可尊敬的种族。在培尔看来,如果要在偶像崇拜者(如天主教徒)与无神论者(如中国人)之间作出选择,那么,他宁愿选择无神论者——因为无神论者能容纳不同的信仰,而偶像崇拜者则皆是狂热分子。他以中国儒学对佛教主义的排斥,隐喻对基督教主义的批判。比埃尔·培尔提倡一种“无神论社会”的假设,并强调中国则是这一理想社会的典型。

笛卡尔学派是欧洲中国观理性主义学派的先驱。

三、莱布尼茨与沃尔夫的中国观——德国启蒙主义的理性要求

莱布尼茨是德国启蒙哲学的实际开创者之一,并且是同牛顿并称的微积分的创始人,他是一位极其博学的人,阅读过有关中国文化的许多著作,如《孔子传》《中国文艺论》《中国图说》等,而且,他与17世纪时代在中国传教的一些教士,如意大利人闵明我(Philippus Maria Gramaldi)、法国人白晋(Jachim Bouvet)等关系甚密。这样,莱布尼茨获得了关于中国文化的许多知识,他从启蒙主义的立场上加以解释,从而成为他启蒙主义理性要求的一部分。

1669年,莱布尼茨25岁时起草了《关于奖励艺术及科学——德国应设立学士院制度论》。他建议把对中国与中国文化的研究,列入德国学士院之中。这是在欧洲“Sinology”的发展史上,提出把“中国学”列为研究学科,进入国家研究院的第一次建议。

莱布尼茨的中国文化观,集中表现在他的关于中国文化的一部专门著作中——《中国最近的事情:现代史的材料,关于中国最近官方特许基督教传道之未知事实酌说明,中国与欧洲的关系,中华民族与帝国之欢迎欧洲科学及其风俗,中国与俄罗斯战争及其缔结和约的经过》。这部著作的书名非常繁长,简言为《中国新论》或《中国最近事情》。此书由七部分组成。第一部分以“致读者”作卷首语,后六部分分别为来自中国的诸种报告和实况记录。

莱布尼茨在书中盛赞中国说：

我们从前谁也不曾想到，在这世界上有凌驾于我们的民族存在，但是事实上，我们却发现了中国民族了。

这真是一个伟大的发现！莱布尼茨以他的发现，打破了欧洲神学文化的心态平衡。那么，中国究竟在什么地方“凌驾”于欧洲民族呢？这正是莱布尼茨中国文化观的核心。他说：

在实践哲学方面，换言之，在生活与人类实际方面之伦理及政治的纲领里面，我们实在相形见绌了（这是必须忍受的屈辱）。这是因为中国民众为公众安全与人类秩序起见，在可能的范围内，成立了许多组织，较之其他国民的法律真不知优越多少。

人类最大的恶害，即从人类而来，又复归于人类本身。由于我们的无限愚昧，不幸的自然遭遇还够，加之我们自身又不断地制造苦难。要是理性对于这种恶害还有救药的话，那么，中国民族就是首先得到这种良好规范的民族了。中国在人类大社会里所获得的效果，比较宗教团体创立者在小范围内所获得的效果更为优良。

莱布尼茨在这里对中国的赞美，实际上是对理性的赞美，是对宗教统治造成人类罪恶的谴责。从这样一种观念出发，他盛赞在中国发生的一切都是美好的：

他们（中国人）服从长上，尊敬老人，无论子女如何长大，其尊敬两亲有如宗教，从不作粗暴语……在彼等社会，习惯已成自然，无论对于同辈或下级的人，都竭力讲求礼貌。尤其使我们惊奇的，中国农夫与婢仆之辈，日常谈话或隔了一日会面的时候，彼此非常客气，其殷勤的程度胜过欧洲所有贵族。至于中国官吏，便可想象而知，彼此非常客气。彼等谈话间，从不侮辱别人，亦不得将其愤怒、憎恶、愤激之情现于辞色。

那大帝国的君主，由于彼自身的伟大，虽则为人，却如神一般受人尊敬，……这位皇帝，圣德与圣智都极端发达，遵守道德，尊敬圣贤，臣下望尘莫及，高高在上，这不是很可惊异的吗？

莱布尼茨在这里描述的中国,不仅使欧洲人,而且会使大部分中国人感到“惊异”——原来,他们生活在一个如此理想和谐的环境之中!这里需要说明如下两点:

第一,从莱布尼茨对中国人的道德与政治所作的描述,可以判定他的材料几乎都是来自中国儒家所表述的仁政王国观念。从文化学的立场上来说,所谓“仁政”,乃是霸权者的太平时代。但是,儒学文化把它构成一种虚妄的理想观念,在当时东西文化十分隔膜的条件下,中国儒学的仁政德治模式为欧洲宗教神学的残暴现实带来了理想之光。

第二,莱布尼茨在对中国社会道德与政治所作的阐述中,这种“不正确的理解”,立足于建立一个和谐社会的要求。必须注意到莱布尼茨描述的中国社会中心人与人之间的关系(包括帝国的君主),是一种以“礼”为调和剂的平等关系。这便是莱布尼茨所说的“要是理性对于这种恶害还有救药的话,那么,中国民族就是首先得到这种良好规范的民族了”。

莱布尼茨作为一位数学家,于1678年创造了“二元算术”,以“0”与“1”表示一切数目。这一伟大的贡献,为距他几个世纪之后信息化时代的到来,提供了最基础的逻辑思维模式。莱布尼茨以这样的立场,研究了中国《易经》,特别是宋儒邵雍等的“六十四卦图”。他把《易经》的卦图,纯粹作为二元数学的演算模式,认定“阳卦 — ”即为“1”,“阴卦 — — ”即为“0”。“六十四卦”是“0”与“1”的演变。1701年他在给法国在华传教士白晋(Jachim Bouret, 1665—1730)的信中说:

人们都知道伏羲是中国古代的君主,世界有名的哲学家,中华帝国和东方科学的创立者。这个“易图”可以算现存科学之最古的纪念物。然而,这种科学,依我所见,虽为四千年以上的古物,数千年来却没人了解它的意义。这是不可思议的,它与我的新算术完全一致,我依大函便能给以适当的解答。

白晋是1685年法国教会派往中国的六位皇家数学家之一。他为莱布尼茨提供了不少中国的情况。莱布尼茨与白晋之间关于《易经》卦图的研讨,不管是否符合八卦形成的原始意义,但它的比较结果,显示了对中国文化研究的极有意义的方向,即不是按照中国儒家经学去解释中国古典,而

是冷静地把它作为一种客观材料加以对待,这正是欧洲“Sinology”理性主义学派的另一个特征,在这一点上,它与近代主义学派具有相通之处。

应该说,莱布尼茨的中国文化观,不是他个人仅有的。在这一时代,先于莱布尼茨的出生于荷兰的犹太学者斯宾诺沙(Baruch Spinoza, 1632—1677),后于莱布尼茨的普鲁士学者克里斯蒂安·沃尔夫(Christian Friedrich von Wolff, 1679—1754),他们作为欧洲启蒙哲学的创始人,在中国观上都坚持理性主义的立场。

斯宾诺沙于1708年发表了《一位基督教哲学家与一位中国哲学家关于上帝的本质和存在问题的谈话》,而尤其是沃尔夫,在研究中国精神世界方面,有专著《中国的实践哲学》(De Sinarum Philosophica Practic)。该书强调“理性是真正的道德原理”,认为“中国的政治道德,便是这样一种实践道德”。他说,“中国古代圣人的主要任务,即在使理性达到完全的领域”。沃尔夫本人则十分强调他本人所持的道德原则,则与中国人的道德原理相同。

《中国的实践哲学》最早是1722年沃尔夫在哈尔大学的演说。沃尔夫把孔子的伦理学与基督教的伦理学相提并论,还大加赞赏,激起了新教神学家们的愤懑。在那样一个神学把“理性”作为信仰的大敌的时代里,普鲁士国王菲特列·威廉一世(Friedrich Wilhelm I)于1723年11月8日竟然下令,在48小时内解除沃尔夫在哈尔大学教职,并驱逐出普鲁士境,违命即处绞刑,同时放逐的还有沃尔夫“中国文化论”的同情者。

这是我们在“欧洲中国学”史上看到的骇人听闻的专制主义实例,它毫不比哥白尼、布鲁诺事件逊色。这一事件的本身便清楚地显示了理性主义反对封建专制的光辉。

四、伏尔泰对中国文化的激情——法国启蒙主义的理性要求

18世纪法国发生了资产阶级大革命,其启蒙运动是在哲学的旗帜下发生的,尽管法国启蒙运动中的唯物主义,反对笛卡尔、斯宾诺沙、莱布尼茨等的形而上学。但是,谁也不否认,欧洲的启蒙主义正是由这些思想家所开创的,而法国的启蒙主义者们对“理性”的崇拜,则不仅与被他们所批评的前辈们保持一致,而且,从思想史的渊源来说,这种精神本身就是从他们那里继承来的。所以,在中国文化观念方面,欧洲大陆的理性主义学派也仍然是一脉相承的。所不同的在于,由于18世纪法国革命的彻底性,

中国古文化中被理解为反神学的理性材料的利用,超脱了前期哲人们斗智的范围,而唤起了民众的激情。

18世纪的法国,是一个激情洋溢的时代,在启蒙思想的大潮中,“百科全书派”高举着理性主义的旗帜,诚如恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》中所说,他们“把批评扩大到他们所遇到的每一个科学传统或政治设施。”“百科全书派”没有人肯承认有一个全能的上帝,同样,几乎没有人不承认中国文化的“理性”意义。从伏尔泰到狄德罗,从爱尔维修(Claude Adrien Helvetius, 1715—1771)到霍尔巴赫(Paul Heinrich Dietrich d'Holbach, 1723—1789),无不如此。

1753年到1755年间,伏尔泰创作了戏剧《中国孤儿》(Orphelin de la Chine)。伏尔泰作为法国杰出的启蒙主义者、“百科全书派”的主要代表者之一、欧洲文学的巨匠,他创作《中国孤儿》这样的剧本讲了这样一个故事:

成吉思汗占领北京之后,下令搜查王室遗留下来的孤儿王子。当时,宋王朝一名叫臧棣的官员,为了保护王子,便把自己的亲生儿子冒充王子交了出来,并掩护真王子转移高丽。但成吉思汗已经侦知臧棣夫妇藏匿了真王子,大怒之下,把臧棣的妻子伊达梅收为官婢,并拘捕其儿子。原来,伊达梅与成吉思汗从前是一对情人,因而,成吉思汗要伊达梅与他正式结婚,充当统治中国的皇后。正当这时,真王子在赴高丽途中因迷路而返回北京,也终于被捕。伊达梅坚贞不屈,在临刑前与丈夫诀别,要丈夫先把她杀死,然后自尽。目睹这一切的成吉思汗,他为这对夫妇忠贞的爱情,不屈的气节和伟大的献身精神所感动,在不知不觉中接受了中原文明的洗礼,终于把他们全部释放。

伏尔泰的《中国孤儿》主题是十分明白的,他力图证明中国文明的伟大力量与它的巨大价值。据说,这个主题也是为了回答当时法国另一位杰出的启蒙主义思想家卢梭对中国的文明所提出的疑问。卢梭的中国文化论,应当属于近代主义学派,他在《科学与艺术论》这篇举世闻名的论着中问道:假如中国的文明与学说,并不能使他们免为鞑靼异族的奴隶,那么,他们的所谓科学与艺术,其价值又何在呢?伏尔泰则用《中国孤儿》这出戏,形象地回答说,统治中国的王朝虽然会灭亡,但中国古老的文明却将永

久地存在,它深深地扎根于人民之中,成为他们为民族献身的美德。剧本中借用伊达梅的口说:“我们中华民族自古以来,有的是高尚的艺术,有的是威严的法律,还有清静的宗教。这些都是世代可以夸耀世界的立国之宝”(第一幕第一场)。又说“我们的国朝是建立在父权之上的,是建立在伦常忠信之上的,是建立在正义、荣誉和守约的信义之上的,换一句话说,孝悌忠义礼义廉耻就是我们立国的大本。我们大宋朝虽已被推倒,但是中华民族的精神是永不会亡的”(第四幕第四场)。因此,在中国的大地上,真正的被征服者,并不是中国人,而是成吉思汗和鞑靼族。这种观念,也正是当时法国“百科全书”派的“中国观”的一种。

《中国孤儿》在法兰西剧院公演,盛极一时。当时著名的演员莱卡(Lekain)扮演成吉思汗,M·克莱朗(M. Clairon)小姐扮演伊达梅。他们穿着西方制做的东方式服装——成吉思汗着金条闪烁的长袍,披鬃毛熠熠的狮皮,挂土耳其大刀,戴翎毛红顶的头盔,无比威武;伊达梅穿白裙青绿上衣,衬以金色网络,肩披波兰式金黄外套,十分优娴典雅。他们在舞台上表演这可歌可泣的故事,几乎轰动了整个巴黎,激起了一股思想的热潮。

从文学发生学的立场考察,这出《中国孤儿》则是中国元代杂剧《赵氏孤儿大报仇》(著者纪君祥)的“变异剧”。《赵氏孤儿》在欧洲的第一个译本,刊载于1735年巴黎出版的《中华帝国全志》第三卷中。译者马若瑟(J. M. Premare),法国汉学家,耶稣会传教士。他于1698年来华后,一面布教一面研究汉语,著有《汉语札记》一书。《汉语札记》据说是18世纪欧洲最好的汉语语法书。1731年,马若瑟在广州把《赵氏孤儿》译成了法文。译者在前言中说明了他翻译这部作品的本意,在于希望欧洲人通过《赵氏孤儿》这样真正的中国悲剧,能够观察到中国文明的程度和中国人的道德观念。可能由于技术上的原因,译本只是译出了原剧的对白,而删去了几乎所有的曲文。它是由一位名叫杜布鲁斯(Du Brossy)的传教士带回法国的,这位传教士把它交给一位杂志社的总编辑杜赫德(Du Halta)。杜赫德也是一位对古老的中国文明怀有浓烈兴趣的学者。他把《赵氏孤儿》列入了由他编辑的《中华帝国全志》中。

当时的法国,乃至欧洲,充满着对中国文化充满憧憬。法译本一经在巴黎发表,就赢得了许多的读者。此后不久,对中国文化的心态较为平静的英国也出现了两种从法文本转译的英译本,即由R. 布鲁克斯(R. Brookes)和T·卡维(T·Cava)的译本。接着,1748年有了德文本,

1774年有了俄文本。前后40年,《赵氏孤儿》传遍了欧洲。当伏尔泰读到马若瑟的法译本时,便对它给予了很高的评价。他说:“戏剧诗之发达最早的,则莫过于在伟大的中国和雅典”。他认为“这出中国戏,无疑是胜过我们同时代的作品”。于是,伏尔泰以中国《赵氏孤儿》为摹本,创作了他的《中国孤儿》,以唤起法国民众对于理性与献身精神的热情。

实际上,伏尔泰在《中国孤儿》中表达的主题,只不过是本人中国文化观的一种图解。伏尔泰在许多著作中,通过对中国文化的阐述,表达他对于法国及人类未来命运的安排。他的中国文化观念,大致可以归纳如下。

第一,伏尔泰认为,中国文化具有理性特质。他在著名的《风俗论——论各民族的精神与风俗以及自查理曼至路易十三上午历史》中说:

当我们还是一小群在阿登森林中踟躅流浪之时,中国人的幅员辽阔、人口众多的帝国已经治理得像一个家庭……当他们已经具有单纯、明智、庄严、摆脱了一切本心的野蛮的宗教时,我们的德落伊祭司把小孩装在大柳筐里作为牺牲来祭祀的托达泰斯还没有出现哩。^①

伏尔泰在这里表述的是,当其他民族尚处在神话的时代,中国人已经开始撰写历史了。中国人撰写的历史,已经“摆脱了本心野蛮的宗教”。伏尔泰反对以上帝的意志编造历史。正是从这样的世界观出发,伏尔泰认为“从前的历史,都因为荒唐的杜撰而失去本来的面目,可是,自发现中国的历史之后,进步的人士谁也不会再相信作为惰性权威的《旧约》世界史的神话了。

第二,伏尔泰认为,中国文化的“理性”的含义,便是确立了一种“纯粹道德”。孔子便是这种“道德”的代表。他在《风俗论》的第143章中说,

在欧洲的君主们以及那些使君主们富裕起来的巨商们看来,所有这些地理发现只有一个目标:寻找新的宝藏。哲学家们则在这些发现中,看到

^① 伏尔泰《风俗论》原书凡197章,分刊二册。梁守锵中文译本分为三册,商务印书馆刊,1995年版。本书引文皆依据梁氏译本。此段文字见绪论章,上册第76页。

了一个精神的和物质的新田地。^①

伏尔泰在这儿提到的东方的“新道德”，便是他一直盛赞的“理性”特征。他在1728年写作的《反帕斯卡论》中，以中国儒学的“性善论”抨击帕斯卡从神学立场出发对中国文化的批评。

帕斯卡(Blaise Pasca, 1623—1662)是17世纪时代笛卡尔派的成员，他与前述同为笛卡尔学派的培尔不同，是一位以《旧约》为指准的主张者。他为维护《圣经》的权威，猛烈批评关于中国历史的不可信。原来，前述1658年，在华耶稣会传教士卫匡国(Martin Martini, 1614—1661)撰著了《中国最早期的历史》一书。这是欧洲第一部可以称为专门著作的中国上古史。书中建立了从公元前2952年伏羲时代起，直到纪元时代开始这一阶段的中国的编年表。这一记述，事实上便可能推翻欧洲中世纪时代《圣经》关于世界形成的权威性。帕斯卡对此提出抗议，他在其名著《思想》一书中便对中国历史提出了一系列质问。伏尔泰的《反帕斯卡论》是对一个世纪前帕斯卡理论的批判。他认为，中国儒学的“性善”说，与基督教的“性恶”说，有本质的差别。人类的“性善”，才使他们在“爱神”之外，能够“以深厚的感情，去爱其祖国及其父母妻子”。他说，“西方民族，无论如何格言，如何教理，无可与此纯粹道德相比拟者，孔子常说仁义，若使人们实行此种道德，世上就不会有人们互相攻伐了。”

伏尔泰认为，孔子是中国文化的“理性”衍化为“纯粹道德”的最好体现者。他在《路易十四时代》的最后一章里，竭力为比埃尔·培尔的观点辩护，赞扬中国祭天尊孔的习俗。他说“我读孔子的许多书，并作笔记，我觉得他所说的只是极纯粹的道德，既不谈奇迹，也不涉及虚玄”。1760年4月25日，伏尔泰在致特比勒夫人(Madame d'Epiney)的信中，称“孔子为天地之灵气所钟，他分别真理与迷信，而站在真理一边；他不媚帝王，不好淫色，实为天下唯一的师表”。为此，他专门创作了一首歌颂孔子的诗：

他使世人不惑，启示了人心；

他倡言圣人之道，却不是预言者那一套；

他是世界之智星，得到本国真诚的挚爱。

① 伏尔泰《风俗论》(梁守锵中文译本)第143章，下册第16页。

这首诗表现了伏尔泰对孔子的激情。

第三,伏尔泰认为,中国文化的理性原则导致他们建立了一套高度发达的国家政治体制,他在《诸民族风俗论》中有这样的表述:

人类肯定想象不出一个比这更好的政府,一切都由一级从属一级的衙门来裁决,官员必须经过好几次严格的考试才能录用。在中国,这些衙门就是治理一切的机构,六部居于帝国各官府之首:吏部掌官吏省管理,礼部掌管礼仪、科学和艺术,兵部掌管战事,刑部掌管刑狱,工部掌管公共工程。这些部处理事务的结果都承包到一个最高的机构。六部之下有44个长设在北京的下属机构,每个省每个城市的官员都有一个辅佐的衙门。在这种行政制度下,皇帝要实行专断是不可能的。一般法令出自皇帝,但是,由于有那样的政府机构,皇帝不向精通法律的、选举出来的有识之士咨询是什么也做不成的。……尽管有时君主可以滥用职权加害于他所熟悉的少数人,但他无法滥用职权加害于他不认识的、在法律保护下的大多数百姓。^①

第四,伏尔泰认为,中国文化的理性原则衍化而为的“纯粹道德”,便是欧洲人所向往的目的。在《中国孤儿》戏剧中,伏尔泰塑造了一个被中国“汉族文化”所感化的成吉思汗,借用他的口说:

你把大宋朝的法律、风俗、正义和真理都在你一个人身上完全表现出来了。你可以把这些宝贵的教训宣讲给我的人民听……忠勇双全的人是值得人类尊敬的。我要以身作则,从今起我要改用你们的法律。

这是伏尔泰为摧毁现行社会专制,追求未来的呐喊。伏尔泰把中国文化看成最合乎理性和人道的文化。事实上,在创作《中国孤儿》之前,1752年他在完成的《自然法赋》中,已经“以身作则”地采用了中国宋儒理学的观念加以表述。《自然法赋》是伏尔泰思想成熟时代的著作,在这部著作中,第一,它确立了从宗教的一切启示中独立出来的普遍道德的存在宁一理性的,因而是普遍的新道德;第二,一切教育的目的在于使人顺从理性的

① 伏尔泰《风俗论》(梁守锵中文译本)第159章,下册第460-461页。

实践行为——以尊重道德上的羞耻为道德的端绪；第三，从宗教中解放出来的理性，与道德的羞耻心同以自然法则为基础，而自然法则的普遍性是与生俱来的悠久的存在——无论人欲如何兴盛，每个人在内心深处，都有自然法则，亦即道德的存在。

我们无须多作评说，伏尔泰《自然法赋》中这一观念系统，几乎完全是借用了中国宋代程朱理学的基本理论模式。他采用这一模式表达了他对于从人欲的迷妄出发而发生的宗教横行世上的深深的谴责，他认为欧洲法国极端残酷的现实，是因为神学的欲望把人的理性泯灭的结果。正是在这个意义上，他喊出了“我们不能像中国人一样，这真是大不幸！”也正是在这个意义上，伏尔泰把18世纪欧洲“Sinology”中的理性主义推向了巅峰。

五、理性主义中国观的二律背反

欧洲中国文化研究中这一起始于笛卡尔，以法国百科全书派，特别是以伏尔泰为巅峰标志的理性主义学派，借用康德的语言来说，它从一开始就表现为“二律背反”的状态。理性主义学派的学者，都与欧洲最终摆脱封建专制的启蒙主义思潮相关，他们把中国以儒学为主体的文化，作为破除宗教神学的理性材料，但中国以儒学为主体的文化，又是以本国为中心的东亚地区封建专制主义的意识形态。这确实是两个互相排斥，但同样是确凿无疑的命题之间的矛盾。这对矛盾显然不能调和，但却因时间和空间的转移而得以并成，呈现“二律背反”状态。

事实上，对欧洲人的中国观与欧洲“Sinology”的理性主义学派来说，中国以儒学为主体的文化，在它们得以滋生的本土上，产生过或产生着什么作用，基本上是没有意义的。他们在自身的运动中，看到了在宗教神学之外，竟然还存在着一种异教文化——它历史悠久，思维缜密，体系庞大。这一存在本身，就使他们在论证世界可以突破“上帝”的启示而存在这一重大命题时，具有无可辩驳的证据，更何况这一不是来自神的启示而是来自人的启示的文化体系，它们所构筑的社会模式和思想模式——不是从它在中国本土发生的实际来考察，而是从模式本身提供的想象力出发，可以为他们反对宗教的专制，教会的贪婪腐败，以求建立一个公正的理性社会，提供许多思想材料。正是在这样的意义上，理性主义学派对中国传统文化，充溢着赞美的热忱。这种热忱，不是对中国传统文化本身在中国本土产生的实际作用的热忱，这种热忱，根本来自反神学的勇气，来自对公正社会

的追求,来自对理性的崇拜。

我们可以说,几个世纪中欧洲中国观中的理性主义学派,利用中国文化作为反宗教神学的理性材料,为破除中世纪迷妄而作的启蒙运动,从主体上说,是科学精神与时代精神的表现。欧洲“Sinology”的理性主义学派的意义,大致可以从这样的总趋势中加以理解。这一学派至今没有消失的价值,或许说对未来还有积极意义,便是他们对神学偶像和封建专制的不朽的批判精神。

第五节 欧洲中国观的近代主义与它向西方中心主义的蜕变

欧洲对中国和中国文化的研究,在理性主义发展的同时,法国“百科全书派”在中国文化论方面,逐渐地形成了另一种观念——从对中国和中国文化的理性膜拜中解脱出来。由于来自中国的材料不断地增多,从单一的传闻变成多渠道的报告,使这种把中国文化作为客体的研究对象成为可能。也由于这些研究者本人,在观念方面愈益具有明确的资产阶级的近代政治观点和社会观点,因此,他们的研究便具有了两方面互相制约的特点:一方面脱去了对中国文化的热情,把它作为纯粹的研究对象,另一方面则是以自身的近代资产阶级观念作为估评中国文化的价值标尺。

我们把具有这一形态特征的欧洲中国研究,称为“近代主义”学派。

一、孟德斯鸠对中华文明的质疑

孟德斯鸠(Montesquieu, Charles Louis de Socondat, 1689—1755)——欧洲近代主义中国观的奠基者。欧洲中国观中的近代主义,是在法国启蒙思想运动中产生的。在此之前,笛卡尔、莱布尼茨等,都从中国文化中看到了可以被理解为他们所追求的理性要求的材料,从而,他们把对中国文化的“理性”精神的崇拜,作为他们对宗教神学批判的一部分。但事实上,中国以儒学为主体的文化本身,与启蒙主义思想家的批判精神,在本质上是相抵触的,它所构画的未来社会,与启蒙主义思想家所执着的追求,也是大相径庭的。在启蒙运动中最早观察到这一矛盾现象的学者,便是法国资产阶级革命的思想先驱孟德斯鸠。

孟德斯鸠是近代资产阶级政治体制“三权分立说”的奠基者。他所倡导的立法、行政、司法三权分立制衡,缔造了欧洲、美洲、大洋洲和亚洲一系列近代资本主义国家的政权模式。这是孟德斯鸠作为资产阶级革命的思想先驱,在政治上批判封建专制主义的最大的价值。孟德斯鸠正是从他这一政治思想立场上,认为中国以儒学为主体的文化所构筑的理想社会模式,无论如何的优美,与“三权分立说”是完全不相同的。他在著名的《法意》(L'Esprit des Lois)一书中说“彼景教宣福之徒,游于东土而归也,莫不曰美哉中国之治制也。其所以为精神者,实兼道德、荣宠、恐怖三者而并用之,夫使其言而信,将不佞往者三制之分,为无谓而强生区别者矣。”基于对中国的这一基本认识,他在中国文化论方面,表现了超越激情的资产阶级近代人文态度。

《法意》是孟德斯鸠一部极重要的启蒙著作^①。这部著作的主题,在于研究世界上若干民族的法律,强调“法律”是人类理性的特别运用。孟德斯鸠在《法意》中,比较集中地阐述了对中国文明的观念,归纳起来,大致有以下几个方面,

第一,孟德斯鸠认为,中国政治是一种“礼治主义”。他说:

中国之圣贤人,其立一王之法度也,所最重之祈响,曰惟吾国安且治而已。夫如是,故欲其民之相敬,知其身之倚于社会,而交于国人者,有不容己之义务也,则礼三百,威仪三千而起矣。

这便是中国王法(政治)的根本——所谓的“礼治”。那么,“礼”究竟又为何物呢?孟德斯鸠说“支那政家,……合宗教、法典、仪文、习俗四者于一炉而冶之,凡此皆民之行谊也,皆民之道德也。总是四者之科条,而一言以括之曰‘礼’”。这是一个很有意思的判断。孟德斯鸠的关于中国“礼”说,强调“礼”是“合宗教、法典、仪文、习俗四者于一炉”。这一观念,不仅仅超越了中国儒家的经学主义,而且,其冷静地观察,也远在欧洲同时代理性主义学派之上。根据孟德斯鸠的这一界说,“礼”既是一种观念形态,又是一种约定习俗,也是一种统治方式。特别值得注意的是,他把中国古代

^① 孟德斯鸠的《法意》一书,亦译为《论法的精神》。本处引文全部用严复译书名及译文,商务印书馆,1905—1911年。

的“法典”,也包括在“礼”的范畴之内,表现了孟德斯鸠作为近代资产阶级启蒙主义者对中国封建政治文化的一种深刻的洞察力。

第二,孟德斯鸠认为,中国的“礼治主义”是为“专制之朝廷”利益服务的,具有专制性。《法意》一书,于多处论述了中国的法典条文,指明其意义。例如,在第十二卷第七章,孟德斯鸠论述中国法典中所谓的“大不敬”罪。他说:

中国旧律有“大不敬”之条,犯之者死。而所谓“大不敬”者,又无切实明晰之疏义界说,故轻重随其喜怒,无不可以深衲请比者,杀其身可也,虽赤其族无不可也。竺赫德神甫《日记》,谓有起居注二人,以所载之事不实,遂置吏议,以“大不敬”罪死名矣。又有某亲王以无心之过,訾议皇帝朱批上谕,亦以“大不敬”论死。此为当时最冤之狱,殆为支那前史之所无者。故以“大不敬”罪名之无定,即此可见其为专制之朝廷。

孟德斯鸠通过对中国法典中所谓“大不敬”罪的分析。认为中国法典中确立这样一个罪名,即可证明中国为“专制之朝廷”。所谓“大不敬”罪,是用来镇护专制主义君主的绝对统治权威的,而这一罪名是“无切实明晰之疏义界说,故轻重随其喜怒”。孟德斯鸠在对中国政治文明的考察中,在他本人的认识范围内,事实上树起了一个判别民主政治与专制政治的界限。这一界限就在于国家君主容纳社会的程度。孟德斯鸠正是从这一政治标准出发,才对中国政治文明作出了专制主义的性质判断。他认为中国的“法典”,是中国“礼治”的一个部分。这一政治性质的判断,事实上指明了中国“礼治主义”的本质。

第三,孟德斯鸠认为,专制政治中的中国“礼治主义”,造成了一批又一批恣睢荒淫的统治者,具有暴虐性。他说,所谓的中国历史,便是不断地制造荒淫的暴君的过程。一个朝代的暴君被推翻了,建立了新王朝,于是,便有了新的荒淫的暴君;他们再被推翻,然后再有新的暴君。孟德斯鸠在《法意》第七卷第七章说:

自夏商以至于今,为中国之君者,盖廿二姓。然则其国所阅历之革命,大者二十二,而割据偏安,旋起旋灭者,为数至多,所不论也。……吾辈考其历史,大抵一朝开创,莫不有初,然而数世之后,继其位者,生帷牆之中,

不识下民之疾苦，稼穡之艰难，则恣睢荒淫，忽于治理者，又其势也。其智则日微，其年则世促，枝叶披离，权奸兴而阍宦日以信用，……朝廷所行，事事与天下冲突，勤者耕作而惰者有秋，甚至取其业而败之。夫如是，则篡弑兴而覆亡无日。虽然，故社屋矣，一姓兴矣，而三四传之后，其新者又一循，其故者之覆辙，享国短长不同，而平陂往复，一治一乱之机，莫不如是，是则支那之历史而已矣。

孟德斯鸠在这里对中国历史的概述，虽然本身并不是对“历史”作出近代意义上的诠释，但无疑清楚地显示了“英雄史观”意识。他站在资产阶级政治文明观立场上，力图阐明中国王朝君主政治的特质，指出它的不可取。孟德斯鸠曾经把世界政治制度区分为共和制、君主制、专制制三种。他认为，“恐怖”是专制政体的原则，“荣誉”是君主政体的原则，“品德”是共和政体的原则。孟德斯鸠说中国“是一个专制国家，它的原则是恐怖”，“一个单独个人依据他的意志和反复无常的爱憎在那里治国，任何事情都可以拿来作为借口，去剥夺任何人的生命，灭绝任何家族”。这正是近代主义初期的特点。

第四，孟德斯鸠指出“礼治主义”在政治上的专制性和暴虐性的同时，他认为，此种“礼治主义”，在道德上具有虚伪性。这种虚伪性便是“主义”与“行为”相悖，说的与做的完全不一致。孟德斯鸠在《法意》第十九卷第十三章中说：

东方之国，有中国焉。风教礼俗，亘古不迁者也，其男女之防范最严，以授受不亲为礼，不通名，不通问，阍内外之言语，不相出入。凡如是之礼俗，皆由孩提而教之，所谓少仪内则是也。

这是孟德斯鸠描述的中国礼俗道德——这一描述没有什么特色，大凡读一点中国书，就会概述这一道德场面。近代主义在判断对中国文化与文明的价值方面有自己的标尺。18世纪末和19世纪的德国文学家哥德（Goethe, J. W. 1749—1832）无疑是伟大的，他在中国道德的价值观方面，极为激情。当他读到中国第四五流的小说《好逑传》时，竟为其道德所倾倒，他说“无数传说都是讲礼义道德的，正由于这种在一切事情中的严肃的节制，中国维持了好几千年，因此，还将继续存在”。然而，在此之前，孟德斯

鸠从众多的中国材料中,对这种道德价值作出了与哥德不相同的判断。他说:

所可怪者,中国之民,其毕生所为,若皆束于礼教矣。顾其俗之欺罔诈伪,乃为大地诸种之尤。

这是一种极为偏激的情绪化表现。孟德斯鸠从追寻中国政治的“礼治主义”与中国文化的礼俗道德性本质着手,透过许多来自中国的报告,发现了此种“礼”的虚伪性。他认为中国人一方面毕生束于礼教,一方面却“欺罔诈伪,乃为大地诸种之尤”。他激愤地问道,“不知我们传教士们所极赞美的道德,究竟是一种什么道德?”这正是欧洲“Sinology”中近代主义与理性主义的区别。孟德斯鸠从资产阶级近代主义的立场上发现了“礼”的虚伪性,这具有时代的光辉。但他却把此种“礼治”的虚伪性扩大为对中国人本质的认识,即所谓对中国国民性的估量,这表现了欧洲资产阶级从一登上政治思想的历史舞台起,就具有对亚洲民族的优越感。此种观念的发展,便导致近代主义中国观的质变——向欧洲中心主义的蜕变。

第五,孟德斯鸠推崇中国的农耕思想。他认为中国历代“禾食为民天”,“劝农教稼”,倡导“一夫不耕,或为之饥;一女不织,或为之寒”的思想,以及灾年时的救荒措施,“此西方君主所当仿行之仁政也”。

我们注意到,像孟德斯鸠这样的近代主义者,在当时的历史条件下,也肯定与承认中国政治中的“仁政”。但他把“仁政”限定在“农耕思想”及其措施的范围内,而不像理性主义学派,把它扩大到中国社会政治的诸多方面。这种严格的设定,便是近代主义学派中理性精神与理性主义学派中的激情幻想的区别。

二、卢梭的“中国文明否定论”

在孟德斯鸠之后,法国启蒙主义思想运动的中坚人物卢梭(Jean Jacques Rousseau, 1712—1778),以“中国文明否定论”而成为欧洲“Sinology”中近代主义学派的又一位代表。

卢梭与伏尔泰同时。伏尔泰创作戏剧《中国孤儿》,有多方面的原因,其中之一据说是为了回答卢梭关于“中国文明否定论”的观点。卢梭的“中国文明否定论”,集中表现在他 1750 年刊出的名著《科学与艺术论》(

Le retablissement des Sciences et des Arts)中说:

在亚洲有一个广阔无垠的国家,在那里文艺是为人尊崇,摆在国家的第一位。如果科学可以教化、风俗,如果它们能教导人们为祖国流血,如果它们能鼓舞人们长勇气,那么,中国人民应该是聪明的、自由的,而且是不可征服的。然而,如果没有一种邪恶未曾统治过他们,如果没有一种罪行他们不曾熟悉,如果无论大臣们的见识或者法律所号称的睿智,或者,那个广大帝国的众多居民都不能保障他们免于愚昧而粗野的鞑靼人的羁轭的话,那么,他们的那些文人学士又有什么用呢?他们所堆砌的那些荣誉,又能得出什么结果呢?结果不就是住满了奴隶和为非作歹的人吗^①?

卢梭的这番话有着以下的意思:

第一,他认为中国存在着以“文艺”为核心的高度文明。所谓“文艺”,不仅指的是文学艺术,而且更指的是思想人文。

第二,尽管如此,中国却经历过一切邪恶的统治,饱尝过人类的各种罪行。

第三,中国高度的文明,本来应该使中国人聪明、自由和不可征服,但事实上,他们却仍然免不了沦为愚昧而粗野的鞑靼族的奴隶。

第四,正因为如此,中国的文明不能使中国人免于苦难,那么,这些文明还有什么意义呢?这便是卢梭的“中国文明否定论”。

卢梭的“中国文明否定论”,以不否定中国存在着文明为其前提,却以否定这种文明的意义和价值为实在内容。这是欧洲近代主义中国观萌发时期很典型的表现。这种观念,已经开始迈入欧洲中心主义的边缘了。

三、亚当·斯密的“中国发展停滞论”

在欧洲中国观的研究史上,人们常常忽略了一位极重要的人物即亚当·斯密(Adam Smith, 1723—1790)。学术界几乎都是从古典经济学的立场上来评价他——亚当·斯密作为英国资产阶级古典经济学体系的代表,第一次正确地表述了资产阶级经济体系的内在关联。事实上,正因为亚当·

^① 《科学与艺术论》何兆武译本,商务印书馆,1959年。(何兆武译本商务本有1963年修正重印本)。

斯密是资产阶级产业革命开始时代的一位杰出的经济学家,因此,当他一接触到中国社会的材料时——他的关于中国社会的材料,可能是从法国重农学派那里获得的——从自身的经济学观点出发作出判断,他便提出了“中国发展停滞论”。

亚当·斯密在他最著名的著作《国民财富的性质及原因之研究》一书中,曾多次表达了他的中国观念^①。他在该书第八章《劳动工资论》中说:

中国一向是世界上最富的国家,其土地肥沃,其耕作最优,其人民最繁多,且最勤勉,然而,许多年以前,它就停滞于静止状态了。今日旅行家关于中国耕作及人口状况的报告,与五百年前客居该国之马哥·波罗所记比较,殆无何等区别。若进一步推测,恐怕在马哥·波罗客居时代以前很久,中国财富就已经发展到了该国法律制度所允许的极限了。

亚当·斯密在该书第十一章《土地地租论》中又说:

中国的富裕程度远非欧洲各国所能及,从而,两地生活资料的价值就大相悬殊了。中国的米价确较欧洲各地的小麦价格低廉……若就劳动者的货币价格来说,则尤有大差异。这原因是欧洲大部分尚在改良进步状态中,中国状态则在停滞。所以,劳动者的真实报酬,在欧洲方面,自不能不较中国为高。

上述论断,已经概述了亚当·斯密中国观的最基本的特征,表达了他的“中国发展停滞论”的最主要的内容。第一,亚当·斯密的“中国发展停滞论”是以确认中国农耕地的高度发展和人民的勤劳为前提的;第二,他以比较研究的方法,指出了中国自元代以来,或许亚当·斯密认为比元代更早一些,中国社会便开始处在“停滞静止”状态了;第三,中国虽然曾经造就了如同农耕地那样的高度的物质文明,但在18世纪时代,它事实上开始落后于欧洲了,其原因在于,欧洲处在进步改良之中,而中国则停滞了。

亚当·斯密的“中国发展停滞论”,是欧洲中国研究中近代主义学派

^① 亚当·斯密的这一著作王亚南、郭大力有两个译本。1936年译本名《国富论》,1972年译本名《论国民财富的性质和原因的研究》。

重要的代表之一。它采用近代社会科学的比较方法,把中国作为学术研究的对象,引出了自己的结论。18世纪英国学者亚当·斯密的中国观的本质,在于认为中国社会发展由于处在停滞状态之中,因此它是不会自行进入如同欧洲那样的资本主义状态的。这一观念对后来日本中国学中的“社会发展史学派”,影响十分深刻。第二次世界大战后,日本中国学中社会发展史学派的著名的代表学者岛田虔次先生(1917年生),曾经刊出《中国近代思维的挫折》一书,从意识形态发展的立场上,阐述了中国前近代型思维的发展,受到许多制约而不可能自行发展为近代思维,实际上与欧洲近代主义学派这一观念是相通的。

四、德国古典哲学家的中国观——由近代主义向西方中心主义的桥梁

欧洲近代启蒙主义在中国观方面表现为几种不同的形态,德国古典哲学家们在这之中似乎更倾向于近代主义。18世纪后期德国的文艺学家弗里德利希·希勒格尔(Friedrich von Schlegel, 1772—1829)在其《历史哲学》中指出:“曾经激起了欧洲许多学者高度热忱的中国儒家的纯理论说教,妨碍了人们形成对中国整个哲学的正当评价。”这一说法,显然是批评当时流传的如理性主义那样的中国观念的。

如果我们细细地寻觅德国古典哲学的中国观念,那么,可以这样说,这一学术的前期,它的中国观念大致归属于近代主义范畴,在这之后,它的进一步发展,便趋向于“欧洲中心主义文化观”了。

(一) 康德

“历史”常常需要经过很长的时间,才能辨明其端绪。18世纪德国古典哲学创立之时,例如像康德(Immanuel Kant, 1724—1804)这样杰出的学者,具有批判神学的明显特点,康德于1794年撰写了《纯粹理性范围内的宗教》,即收到普鲁士国王弗里特利希·威廉第二(Friedrich—Wilhelm II)通过枢密院对他发布的命令:

吾皇见你如此妄用你的哲学以毁坏《圣经》和基督教中许多重要的根本义理,大为拂意。现在着你随即作一切实声明,并指望你将来不再发生

这种罪端,且进而遵守职分,善用你的才能声望,使我们君父的意旨快些达到。你如继续逆命,可期待不愉快的结局。^①

作为一位反中世纪神学主义的资产阶级哲学家,康德把这种批判精神也贯注于他接触不多的中国文化之中,德国思想界在康德之后,似乎很少注意到康德对中国文化的批评精神,直到19世纪后期,像尼采(Friedrich Nietzsche, 1844—1900)这样的学者,还把康德讥讽为“孔尼斯堡(Knigsberg)的伟大的中国人”。尼采的指斥似乎是针对康德对中国道学文化的态度而言的,但是,尼采大概没有看到康德的《论历史》。

康德这样写道:

老子称道的“至善”在于“无”。这种说教以“无”为“至善”,也就是一种通过与神格相融合,从而通过消灭人格而取得自我感觉消融于神格深渊之中的意识。中国哲学家为了具备这种状态的实感,把自己关闭在暗室之中,闭眼不看经验而一味沉思他们的“无”的概念。这的确是一个随之而瓦解了的他们的理解力,使所有思维自身都趋于终结的概念。

看得出康德对中国自老子开始的道家文化,持一种批评的态度,特别应该注意的是,康德批判的基点在于指斥这一思想以“消灭人格”,而使“自我感觉消融于神格”之中来实现的。这种批判,是与康德作为“反神学的巨人”的立场相一致的。康德大概是从这一角度来观察他接触不多的中国思想文化,并对中国思想文化家们所表现出来的热情和兴趣,持否定的态度。从这个意义上说,康德所代表的德国古典哲学创立时期的中国观,可以归属于近代主义范畴。

(二)黑格尔

18世纪后期至19世纪,资本主义不仅确立了在欧洲的统治,并且日益发展成熟。西方人愈来愈多地按照自身社会的发展经验来作为衡量世界其他地区的标尺,表现出愈来愈强烈的优越感。他们认为自身的资本主

^① W·杜兰特(Will Dwrant)撰*The story of Philosophy*第六章。下文尼采称康德为“Great Chinaman of Knigsberg”,见同书。

义社会制度和生活方式,是具有普遍意义的,当然,作为这种社会制度和生活方式的意识形态,便被认为是具有活力的表现。于是,以强调欧洲文化优越为中心的“欧洲中心主义”文化观便迅速地发展起来。原本体现了一定的批判精神的“近代主义中国观”,这时便由对中国封建主义的批判,演变为对中国本身的蔑视,失去了科学的意义,而成为“欧洲中心主义”的一个流派了。

黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831)无疑是伟大的哲学家。他在表述对于现实世界的观念时,是把自己所属的日耳曼世界作为最完满的标尺的。他认为,日耳曼世界经历了继承罗马世界的阶段,继而又经历了教会与国家相冲突的阶段,而达到了最后的“精神”开始意识到自身“自由”的阶段。他认为,所谓“现代社会”,便是“日耳曼世界”。这无疑表明,日耳曼世界是黑格尔哲学中“绝对精神”的现实性表现——因此,黑格尔为观察世界,当然包括中国在内,树起了一竿标尺。这竿标尺便是“西方主义”。从这样的“西方主义”出发,黑格尔表述的对中国的观念,其核心是“中国精神无价值论”——黑格尔历史哲学的一部分。

据说,黑格尔读过不少中国典籍,诸如“十三本中国皇帝通览”等,这大概是指传教士冯秉正(De Mailla, 1669—1748)翻译的《通鉴纲目》。此书于1777年至1785年分十三卷出版(法文本),书名为《中国通史》,他甚至还读过《玉娇梨》等中国通俗文艺。有人认为,黑格尔的辩证法思想至少有一部分是由中国文化影响所至,这与实际恐怕不相符合,因为黑格尔的中国观,本质上是“西方中心主义”对中国的批评。

第一,黑格尔认为,中国的历史是没有发展性的,它是一个尚未充分差别化的历史集体。由此,黑格尔把“中国”放在历史发展的最低层次。

第二,黑格尔认为,中国精神距离日耳曼世界的“精神”十分遥远。中国人把认识理性,探求“道”的各种形式作为最高学术,而把孔子作为学术的领袖,但是,黑格尔说“就像所罗门的格言那种方式,虽然很好,但不是科学的。”黑格尔觉得中国的学术,都是在反复申述一些至理名言,不能超越于平凡之上。这里没有自由的理想的精神王国。中国的科学,也只是一些知识技能,能够称得上科学的学术,仅仅属于经验性质,而且绝对的是以国家的实用为主的经验。

第三,黑格尔从他的“世界精神”的基本概念出发,把以家族关系为基础的中国形容为一个父道政府,一个不含诗意的帝国。黑格尔把包括中国

在内的东方国家表述为仅仅属于空间的,而不是历史的持久稳定的国家,这不是说这些国家的内部没有冲突,地位没有变化。恰恰相反,这些国家的内部攻夺杀伐从未停止过。黑格尔在这儿说的“东方停滞”,指的是这些国家的生存原则缺乏变化,凝固停滞。

以黑格尔为代表的欧洲思辨历史哲学体系,事实上认为,中国文化思想所表现的东方精神已经丧失了存在的价值,这正像黑格尔在讥评莱布尼茨对中国文学的赞美时说的:“中国笔写的文字,用符号来表示那些观念的本身,粗看时这似乎是一种极大的便利,并且曾蒙许多大人物的赞成——一位便是莱布尼茨。但实际的情形绝不是如此。”黑格尔的中国观认为,中国传统文化已经丧失灵性而僵化,它只是作为西方精神的参照系而存在。

以黑格尔为代表的中国观念,表示了欧洲中国观念中“东方主义”的终结,原本属于近代主义范畴的批判精神,演变为以“西方主义”为文化思想标尺的“欧洲中心主义”。黑格尔在中国观念方面,便是从“东方主义”向“西方主义”过渡的桥梁。

五、近代主义中国观向西方中心主义中国观蜕变的实质

由孟德斯鸠开创的对中国与中国文化的这种近代主义精神,本身就是一种资产阶级的批判精神。这种批判精神表现为在反对欧洲中世纪神学宗教统治时,以近代社会人文观念来审视同时代的一切政治形式与文化形态。它并不因为反对宗教专制,而肯定异教的专制。相反,它毫无保留地批判人类历史进程中的一切专制主义政治形式和文化形态。如果说,欧洲中国观中的理性主义学派的批判精神,主要表现为对宗教神学的批判,那么,由孟德斯鸠所开创的,以孟德斯鸠、卢梭、亚当·斯密等为代表的此种近代主义学派,它的批判矛头,在对准宗教神学的同时,也是针对东方中国的专制主义政治和文化的。它已经从观念形态上,包括在心理形态上,摆脱了对中国专制主义政治和文化的膜拜,包括由“不正确理解”而造成的膜拜,完全把中国和中国文化作为一种学术研究的客体对象,用资产阶级反对封建专制的启蒙主义价值观来论述其功过是非。它表现了资产阶级在反对封建专制主义这一意义上的精神特性。这一特质,对近代日本中国学的形成,造成了重大的刺激。

但是,正像欧洲中国观中的理性主义具有二律背反的特征一样,近代主义的中国观从一开始就陷入了迷惘之中。这指的是它愈益背叛自己的

“科学”精神,而把在欧洲已经确立了的资本主义作为评判中国的准绳,如同我们在从孟德斯鸠到黑格尔的中国观念中所看到的那样,他们的若干结论或许是正确的,甚至是精湛的。例如黑格尔关于东方社会特殊性的描述,马克思和恩格斯吸收其若干成份,提出了“亚细亚生产方式”等,但是,也正像黑格尔那样,这些命题的前提则是以日耳曼世界作为标准,抹煞了中国文化思想自身的历史发展所内具的特点。从而使本来具有科学的批判精神的这一中国观念,逐渐地走上了反科学的道路。

近代主义中国观中这种反科学势态,在孟德斯鸠时代,已经具有了基本的因子。孟德斯鸠当年以他的“三权分立说”为标准,批判中国的传统的礼治主义,尽管他的反封建的批判是深刻的,但是,他已经开始在确立一种评判中国问题的西方标准。我们可以把这种观念看成是欧洲中国观中西方主义的萌芽,只是当时欧洲尚未确立资本主义制度,因此,作为资产阶级的启蒙思想家,西方主义尚没有成为其主流形态。

18世纪后期特别是进入19世纪之后,资本主义不仅在经济形态和社会形态方面确立了自己的统治,而且,它在欧洲精神活动的各个层面也已经确立了自己的统治,这就使欧洲的思想家们以自身的这种思维活动来观察中国。从这个时候起,他们对中国所有的批判,并不再是为了反对封建专制主义及其文化,而是为了证明欧洲资本主义的先进性、优越性和合理性,这便使欧洲科学主义中国观逐步终结,而演变为以西方主义,即欧洲中心主义为核心的中国观。

这一观念系统的演变及其所表现的思想特点,与近代日本中国学的形成,特别是对其中的“脱亚论”和“批判主义学派”,具有相当的影响。

第六章

日本中国学发生的文化语境(三)

——20 世纪初期中国文化遗存的重大发现

近代日本中国学的形成,是 19 世纪末年到 20 世纪初期,日本学术界一种十分复杂的文化现象。这一学术的形成,存在着诸方面的诱发条件,除了欧洲近代思想文化,特别是欧洲中国学的影响之外,作为这一学术研究的客体对象的中国文化本身,在这一时代,也出现了新的势态——由于甲骨文字和敦煌文物的相继发现,引起了中国文化研究的新的思维。中国文化的这种新的势态,很快波及日本学术界,对正在摆脱旧汉学的羁绊,寻求研究中国新知识的一代日本中国学家,产生了强烈的刺激。

在历史上,常常有偶发的事件推动了必然的趋势。20 世纪初期,中国文化界对于甲骨文字和敦煌文物的重大发现,与在这一时代正在形成的近代日本中国学之间的关系,在时间上如此契合,实在是偶然的。但是,近代日本学术界正在寻求对中国文化的重新认识,这一发展趋势是日本追求资本主义近代化的必然结果,中国文化界的这两项重大发现,以及由此引起的古典研究的新思维,便成为这一必然趋势中的媒触剂了。

第一节 中国甲骨文字的发现与 近代日本中国学的形成

甲骨文字的发现,造成了中国古史文化研究中一次伟大的革命。不唯如此,20 世纪最初几年中国学术界的这一惊人消息,震动了正处在新旧转换时代的日本学术界,给近代中国学的形成与发展,带来了重大的刺激。

诚如学界所知那样,甲骨文字是1899年由刘铁云(1857—1908)和王懿荣(?—1900)等学者首先从传闻中的“龙骨”中辨认出来的。公元1900年,他们通过古董商范维卿、赵执斋等,收购河南省安阳县、汤阴县龟甲数百枚,并断定是殷代遗物。王懿荣于义和团占领北京时自杀之后,其龟甲片归刘铁云,至1902年已达5000余枚。于是,刘铁云便加以整理,从中选择有价值者拓片,并于1903年石印出版《铁云藏龟》共六册,选拓龟甲片1058枚,这便是向世界最早作出的关于中国发现甲骨文字的报道,并提供了最基础的资料。

甲骨文字的发现,不仅仅只是为上古文化的研究提供了新的材料(仅这一点也是无与伦比的),更重要的是为上古文化的研究,创造了一种新的思维形态,开创了古史研究的新局面。

一、内藤湖南——世界上第一个亲见甲骨文的外国文人

日本是在世界上最早获知这一信息的国家。当1902年刘铁云正在编撰《铁云藏龟》时,日本中国学的创始者之一的内藤湖南(Naitou Konan, 1866—1934),于同年10月10日,造访了北京崇文门外木厂胡同的刘宅,亲眼目睹了中国出土的第一批甲骨文字片,并观看了刘铁云拓片的过程。这是世界上最先见到甲骨文字和听到中国学者对甲骨文字见解的第一位外国人。后来,内藤湖南在1917年1月25日所作的题为《中国上古的社会形态》的讲演中,回忆这一次的“见学”时说:

我于明治三十二年(1899年)到过中国,但那时我实在还未听说有那样奇怪的传闻(指甲骨文字)。三年后,明治三十五年(1902年),我由《朝日新闻》社派往中国,其时在北京会见了刘铁云氏,当时,他编纂的著作放在桌子上,正在制作拓本,听他说这是新近从河南发掘的龟甲,上面刻有文字。当时,我由报社派出,无心考虑这样的闲问题。这是一次珍贵的机会,但没有什么研究。

当时,内藤湖南任大阪《朝日新闻》社记者,奉命在朝鲜、中国等东亚地区采访。其后,内藤湖南的志趣发生了大转变,他从专事当代时事问题的新闻记者,转向埋头学术研究的大学教授。从1907年起,他主持京都帝国大学“东洋史学”第一讲座达20年之久。内藤湖南作为世界上最初见到

中国甲骨文字的学者,此时对他的“中国学”研究,产生了微妙的影响。他的著名的中国古代史研究论文《王亥》(1916年7月)与《续王亥》(1917年8月)等,便是直接利用甲骨文字研究中国古代文化的结果。

二、甲骨文字传入日本与林泰辅的研究

《铁云藏龟》刊出六年后即1909年,日本学术界正式发表了第一篇有关甲骨文字的论文——这一年的《史学杂志》第二十卷第八、九、十期上,刊载了东京高等师范学校教授林泰辅博士的论文《论清国河南省汤阴县发见之龟甲牛骨》。林泰辅(Hayashi Taisuke, ?—1922)是日本“汉学”向日本“中国学”转变时期的一位具有过渡性质的学者。他具有较浓厚的汉学倾向,但在学术上也不完全自我封闭,基本上是属于“官学体制学派”的学者(“官学体制学派”详见下章),撰著有《周公与其时代》《支那古代研究》《论语年谱》等。林泰辅的这一篇《论清国河南省汤阴县发见之龟甲牛骨》的论文便是依据《铁云藏龟》而撰写的。由于他当时并未见到实物,误信商贾之言,把龟甲的出土地点指为河南省汤阴县的古牖里城——这大概是当时日本中国学学者的普遍性的误解。1910年,京都帝国大学富冈谦藏(Tomioka Tetsusai, 1836—1924)发表题为《古羗里城出土龟甲的说明》的讲演,也仍然认为甲骨文字是从“牖里”(羗里)出土的。尽管有这样的一点误解,但林泰辅在论文中,就甲骨文字本身的研究,提出“此为属于殷代王室卜人所掌之遗物”。当时,无论是刘铁云,或其后的孙诒让著《契文举例》和《名原》,似乎都没有提出过这么明确的判断。处在甲骨文字研究的蒙昧时代,林泰辅的这一结论,无疑是很杰出的。

林泰辅依据他自我判断的“殷代王室卜人遗物”的结论,在论文中还比较研究了中国古文献中的卜法、甲骨的卜法与日本古时流行的龟甲兽骨卜法等社会民俗学问题。

林泰辅的这篇论文,由当时假寓于北京的日本文求堂主人田中庆太郎转赠于中国的罗振玉。当时,刘铁云已经在新疆充军病故。罗振玉(1866—1940)与刘铁云是儿女亲家,又是《铁云藏龟》的序作者之一——一位与日本中国学早期的学者们关系至为密切的中国学者,他后来沦为汉奸,则当另论。

罗振玉对林泰辅论文论证的赅博,至为惊叹,认为林氏的论文,可以补足他本人从前的《铁云藏龟序》等的不足,同时,他又看出了林氏在此篇论

文中的疏略,这又启示了他作进一步的研究,以求补充订正,于是便撰著了著名的《殷商贞卜文字考》一文。这在翌年3月,罗振玉致林泰辅的信中,讲得十分明白。

榷古先生有道,去岁在东京,得聆大教,欢慰平生。别后之思,与时俱积,维道履休胜,良以为祝。前田中君转到赐书并大著,拜读一通,深佩瞻核。忆往者率尔操觚,见嗤都雅,愧赧无似。弟近以余暇,重加研究。又从估人之鬻龟甲牛骨者,探知此物实出彰德府城西北八里之小屯(其地近安阳河,即古之洹水。详拙著第一篇中)。以《史记·殷本纪》考之,其地正殷墟也。又有龟甲文字中,得商代帝王庙讳十有五,曰太乙,曰太甲,曰太丁,曰小甲,曰太戊,曰仲丁,曰且乙,曰且辛,曰且丁,曰盘庚,曰武丁,曰且庚,曰且甲,曰武乙,曰文丁。文中又往往称“王卜”,知此实殷代王室遗物。近作《殷商贞卜文字考》,约分三篇。曰正史家之违失,曰是正文字,曰考古代卜法。恐尚须一、二月间乃能削藁。凡尊考之疑案,一一皆可瞭然判决(其所记干支中癸子、丁子等之“子”字,即“己”;其“𠂔”字(即“寅”也。拙著第二篇中详说之)。近日沉溺于此考将匝月,久欲作书奉告,匆匆未暇。兹约略敬陈,先生闻之当为称快也。承索拓本,稍暇拓奉。先此敬申,虔请着安。弟罗振玉再拜。

晤后藤、高田、河井诸君,乞转以此告之,致候,不另。

此处的“榷古先生”,指的便是林泰辅博士,林氏书斋自号“榷古斋”之故。这封信刊载于1910年6月《汉学》第二篇第二期上。当时题目为《北京大学校长罗振玉关于殷代遗物新发掘的通信》。当时,中国北京只有“京师大学堂”,称其为“北京大学”,当然是日本学者们的新潮。这里有一点误会,罗振玉从未担当过北京大学校长,当时正在京师大学堂农科大学监督任上。

罗振玉在上述致林泰辅的信函中表示的意思,后来在他于1913年编撰成的《殷墟书契》(《殷墟书契前编》)“序文”中,又作了一次阐述:

宣统改元之二年,东友林君泰辅寄其所为考至,则视孙征君札记,秩然有条理,并投书质疑,爰就予所已知者为《贞卜文字考》以答之,已而渐觉其一二违失,于旧所知外亦别有启发,则以所见较博于畴昔故于是始恍然。

有一个情况必须指出,当甲骨文字在中国出土的消息传入日本之后,当时日本的传统汉学家和一部分新进的中国学家,几乎都不相信它的可靠性,特别是一向从事经学研究,抑或新进的中国哲学研究者,以东京的学者居首位,指责甲骨文字是赝品伪物。林泰辅博士后来在1919年回顾这一情况时说:“当时,我的朋友中有许多人对甲骨表示怀疑,有人说不必那样认真地对待。”

不惟如此,当时在中国学术界名高望重的“革命派学者”章太炎先生,他在1910年读到了罗振玉致林泰辅的上述信函,便于同年在日本东京自己主办的《学林》第一期上,刊出《与罗振玉书》一文。章太炎在这封信中,对林泰辅的甲骨文研究,对以重野成斋、三岛中洲、星野丰城等为首的日本汉学界诸老博士,对白鸟库吉、服部宇之吉等当时日本中国学界年轻的教授们,对儿岛献吉郎、森槐南等从“汉学”过渡到“中国学”的各路领军人物,一一举名痛骂,其文曰:

叔蕴足下,见东人所集汉学,有足下与林泰辅书,商度古文,奖藉甚泰,诚傴傴若有忘也。林泰辅者,尝在大学治古典科,非能精理,其所作《说文考》,特赀贩写官之流。非独泰辅,东方诸散儒,自物茂卿以下,亦率末学肤受,取证杂书,大好言《易》,而不道《礼》宪,(日本人治汉土学术者,多本宋明,不知隋唐以上,然宋人治《礼》者也尚多,日本则无其人。盖浮夸附会,是其素性,言《礼》则无所用此也)。其学固已疏矣……顷世学者不谕其意,以东国强梁,耽美于其学术,得儻截小善,辄引之为驰声誉,自孙仲容诸大儒,犹不脱是,况其稍负下者?然今东方人治汉学,又愈不如曩昔,长老腐朽充博士者(如重野安绎、三岛毅、星野恒辈),其文辞稍中程,闻见固陋,殆不知康成、子慎。诸少年学士,号为疏通,稍知宁人以来朴学。然大率随时钞疏,不能明大分,得伦类。……往者中土不校东人优绌,横弃重币,以求良师,如服部宇之吉辈,尚厕大学教授之列,归即自言深通汉古文,腾而狂趋,时出纸笔,殆与明世《大全》同科,犹不能比帖括。(汉学杂志中,有服部所撰《孔子集大成》一首,缴绕可笑),儿岛献吉之伦,不习辞气,而自为《汉文典》,森大来专为诗歌,体已骛骛,故不知代语也。亦授《尔雅》于其大学。白鸟库吉自言知历史,说尧舜禹三号,以为法天地人,尤纰缪不中程度。大抵东人治汉学者,觊以尉荐外交,不求其实,寃名况乎域

中,更相宠神、日绳其美,其无谓也。

.....

今以故国之典,甚精之术,不自校练,而取东鄙拟似之言,斯学术之大域,国闻之大稗,胡可以忽之不思哉!若乃心知其违,而幸造次侦起之华,延缘远人以为声誉,吾诚不敢以疑明哲也。章炳麟顿首^①。

章太炎先生此信的文字几乎横扫当时日本所有的中国文化研究家,血气方刚,气魄宏大。信函中的“叔蕴”即罗振玉的字。细读章氏信函,他见识与批评的主要目标大概是日本传统汉学。有一点要提及的,章太炎以他当时参与政治活动的经验,敏锐地意识到“大抵东人治汉学者,辄以尉荐外交”,十分的深刻。但是,章太炎先生情绪偏激,对日本汉学,特别是对正在形成中的近代日本的中国学,观点极端,气度狭隘,失却了学者的气度,信中的描述也不符合学术的实际势态。从信上看,章太炎的肝火是从林泰辅的甲骨文字研究引发的,其中显然有学术的门户之见。他的真正用意,其实是痛击罗振玉的。章氏作为大儒俞樾的门生,为清末古文学派之骁将。章太炎在东京一边革命,一边开讲《说文解字》。可能出于维护《说文解字》的神圣性,他视龟甲文字为伪物。这与章太炎后来指孙诒让所著《名原》为“老年好奇之作”,指金文学家潘祖荫、吴大澂为“古文之蠹”等,可能是同样的意思。

章太炎对日本学术界的这样的门户洞见,与同时代稍后一些的梁启超在《中国历史研究法》中所表述的境界就有了天上地下之别了。梁启超说:“日本以研究东洋学名家者如白鸟库吉、那珂通世之于古史及地理……内藤虎次郎之于目录金石,皆有心得。”这样的判断显示出了中国学界的气度。内藤湖南在1911年8月3日广岛市的“夏期讲演会”上(《朝日新闻》社主办)特别提到了章太炎的这封信函。他说:“二百年前物徂徠(茂卿)曾骂倒一切,而现在(章先生)又一点名骂倒一切,实在是惊人之举。”

尽管存在着中国学术界主流派的此种否定见解,林泰辅在发表上述论文之后不久,就从中国购得甲骨文字片600余枚,三井氏更购得3000余枚。林泰辅在亲见实物后判断:“这是把文字刻在龟甲牛骨之上,为历来载

^① 《章太炎全集》第四卷《与罗振玉书》。上海人民出版社,1985年。括号中文字系信函中原注文。

籍所不录。如此异品的存在,为历来考古学家所未知,我一见实物,相信其决非伪贗之物。”

当时,与林泰辅博士同道,作为甲骨文字传入日本的启蒙阶段的学者,大都是日本民间的中国文字学家。上述罗振玉致林泰辅的信末所列举的后藤(朝太郎)、高田(忠周),河井(仙郎)诸人即是。其中,高田忠周以《古籀编》驰名天下,河井仙郎长于篆刻,精于金石之学。他们与林泰辅共为“说文会”的同人——“说文会”是江户时代狩谷掖斋(Kariya Ekitai, 1775—1835)发起的中国古文字研究会,以研读《说文》为主。1907年,林氏又组织“吉金文会”,以读解阮元的《积古斋钟鼎款识》等为主要课业。由这些古文字学家的共同努力,林泰辅博士于1917年集合日本“商周遗文会”、“榷古斋”、“听冰阁”、“继述堂”等各家所藏的甲骨文字片,从中选出1,023枚,制成拓片,并附“抄释”,撰著成《龟甲兽骨文字》二卷。林泰辅在“叙文”中说:

欲究邃古之文明,则方策未必可得而征,于是乎金石器物之类,凡可以窥其情状者,皆莫不供资料,况于录文字者乎……光绪二十五年,河北安阳县洹水之南,始出龟甲兽骨片,片奇古且有文字,别致异彩矣。窃尝论之,洹水之南,即所谓殷墟,……奇品之蕴藏,如此甚多也,所刻文字,变化百出,不可端倪,与金文及《说文》,或合或离,象形假借尤多,虽未能尽晓通,自有修理,秩然不可紊者。其文大抵卜占之辞,殷商帝王之名,十存八九,为当时史官所掌,殆无疑议。

……

我商周遗文会,据清家所藏实物,拓本编印《龟甲兽骨文字》,且抄释其字体明白无疑者,附录卷末,颁之同好,庶几足以助学术研究之一端乎!若夫考释全文,则会员相共研摩讨论,俟他日问之于世。

这是日本中国学界第一部关于甲骨文字的著作,以它作为标帜,日本中国学界开始了对甲骨文字的学科研究。这可以看成是日本中国学在其自身形成过程中,接受中国甲骨文字出土影响的第一阶段。

这一阶段最大的特点便是日本中国学家们开始接受中国存在甲骨文字这一事实,并开始搜储甲骨片。在此基础上,展开了学术研究。作为推动他们进行研究的观念核心则在于如同林泰辅在《龟甲兽骨文字》的“叙

文”中所说的“欲究邃古之文明，则方策未必可得而征，于是乎金石器物之类，凡可以窥其情状者，皆莫不供资料，况于录文字者乎”这一“多元物证”的“实证主义”科学思想，后来由于王国维的《三代地理小记》的问世而从而奠定了20世纪东亚人文学术研究中“实证主义”的观念和方法论的基本原则——“多重证据原则”。

这是中国甲骨文字的发现造就了日本中国学学科发展的文化语境，由此而推动了近代日本中国学的形成。在以后的若干发展阶段上，虽然不一定是以甲骨的搜储作为主要标帜，但这一搜储活动，几乎贯穿于战前日本中国学史。

继林泰辅《龟甲兽骨文字》著录本世纪最早期日本的甲骨收藏之后，1933年，当时流寓于日本的中国郭沫若先生编撰了《日本所藏甲骨择尤》，收入《卜辞通纂》之中。郭沫若氏曾调查了当时东京和京都诸家的搜储，他说：

余以寄寓此邦之便，颇欲征集诸家所藏，以为一书。去岁夏秋之交，即从事探访，计于江户（东京——本书著者）所见者，东大考古学教室所藏约百片，上野博物馆二十余片，东洋文库五百余片，中村不折氏约千片，中岛蟠山氏二百片，田中子祥氏四百余片，已在二千片以上。十一月初旬，携子祥次子震二君赴京都，复见京大考古学教室所藏四五十片，内藤湖南博士二十余片，故富冈君勃氏七八百片，合计已在三千片左右。此外闻尚有大宗搜集家，因种种关系，未能寓目^①。

郭沫若氏的《日本所藏甲骨择尤》，便是选择上述三千余片甲骨文字中较重要者编纂而成。继此之后，1939年，金祖同先生在日本搜拓甲骨，编为《殷契遗珠》一书。原来，自1931年日本军国主义发动“九一八”事变之后，某些日本学者，利用其在中国北方的特殊地位，有计划地劫运殷墟遗物，学术的性质为之大变。1937年金祖同在日本所见甲骨片，仅东京一地河井荃庐、中村不折、堂野前种松、中岛蟠叟、田中救堂、三井源右卫门六家所藏，已逾四千片。此距郭沫若氏所见，仅距五年，而藏量竟然如此激增。

^① 见《卜辞通纂》“前言”，日本文求堂，1933年。

金祖同氏择其尤殊者 1,459 片,编为《殷墟遗珠》^①。

这样大量的甲骨文字片流传于日本,它主要作为文物而存在,然而,它的存在对近代中国学的实证主义观念和方法论,无疑是重大的推进。

三、罗振玉、王国维的东渡与在日本的甲骨文字研究

日本中国学界接受甲骨文字的第二阶段,便是中国学者罗振玉(1866—1940)和王国维(1877—1927)到达日本并居留时期。

罗振玉和王国维的学术活动,对于日本中国学的形成影响甚巨。王国维早在 1901 年曾赴日本东京理化学堂留学。罗振玉也曾在 1907 年受张之洞的委派赴日本考察教育。他们与日本的中国学界有着各种的联系。当 1911 年 10 月中国发生推翻清王朝的辛亥革命时,罗振玉便携家族 20 人逃赴日本避难。王国维作为罗振玉的最重要的弟子(后来成为儿女亲家),也随之同行。先是 1911 年 10 月,日本本愿寺教主大谷光瑞(Outani Kouzui, 1867—1948)派遣使僧访问罗氏,劝其赴日,罗氏感到与大谷交往未深而作罢。不久,即由日本京都帝国大学内藤湖南、狩野直喜(Kano Naoki)等教授致函邀请。内藤、狩野二教授是日本中国学创始时期的极重要的学者。罗振玉与王国维接受他们的邀请于 1911 年暮末赴日本,居住于京都。此后至 1919 年归国,在日本八年之久,其间王国维于 1916 年先期归来,也在日本重新生活了五年。

罗振玉和王国维此次赴日,携带了众多的甲骨文字片和其他书籍,他们以此为基础,在京都进行了许多有价值的学术活动。1913 年,罗振玉以一年时间,完成了甲骨文字拓片的编集,出版《殷墟书契前编》八卷。1914 年又出版《殷墟书契精华》一卷和《铁云藏龟之余》1 卷等。罗振玉和王国维合作,对前述罗氏《殷商贞卜文字考》作了增补,改题《殷墟书契考释》,并于 1914 年共同编撰《流沙坠简》。此外,王国维依据从甲骨文字资料中得到的启示,与古史文献相互印证契合,考证了殷商都城的位置,于 1915 年发表《三代地理小记》,从而奠定了 20 世纪我国人文学术界实证主义研

^① 日本战后中国学界的甲骨文字的搜储,其数量基本上保留战前水平,而储址有较大变动。目前以京都大学和东京大学为搜储最富。可参见贝塚茂树编撰的《京都大学人文科学研究所藏甲骨文字》(三册)京大人文研 1959 年、松丸道雄编撰的《东京大学东洋文化研究所藏甲骨文字》东大东洋所 1983 年。关于日本搜储甲骨片的现势概貌,参见松丸道雄《关于日本搜储的殷墟出土甲骨》(《东洋文化研究所纪要》第 86 册,1981 年)。

究方法论中的“二重证据法”原则。王国维还单独进行了中国俗文学研究,获得了极重要的成果,完成了《宋元戏曲史》的写作。

这两位中国学者在日本进行的这一系列学术研究,对于日本中国学的最后形成,特别是对以京都为主要基地的实证主义学派的形成,产生了不少的刺激。原本,在日本初期的中国学界,由于教养和观念的差异,学者们对中国文化,尤其是对中国古代文化,产生了很不相同乃至对峙的心态——例如“古典崇奉派”和“古典怀疑派”。前者后来发展为内含程度不等的国家主义要求的日本的“新儒学学派”(亚细亚主义学派),后者后来发展为内在认知与“脱亚入欧”有诸种连接的日本的“批判主义学派”。尽管如此,有不少学者正在致力于寻找超越这二者的新的出发点和新的立场——“原典解释学派”。罗振玉和王国维这两位学者在京都从事的这些研究(主要是甲骨文字的研究),以大批中国古史新材料为基础,采用近代实证手段,显示了“原典解释学派”的立场和它具有的学术价值,赢得了日本京都学者广泛的崇敬。冈崎文夫教授(Okazaki Fumio, 1888—1950)后来在回忆中的表述可以说表达了日本中国学者们的普遍的看法。他说:

王国维此人,从他的容貌态度所给人的感觉,可以说完全是一个庄稼汉。我从内藤湖南先生那里听说,他是一位极优秀的学者,我对征君(王国维字)一直感到一种尊敬和亲切。

1927年6月2日,王国维在颐和园投昆明湖自尽后,日本中国学家们如内藤湖南、狩野直喜、铃木虎雄(Suzuki Torao)、神田喜一郎(Kanda Kiichirou, 1897—1983)等,于当月25日,在京都五条的袋中庵,举行了追悼法会,并出版《艺文》“追悼专号”。由此也可以看出王国维与日本学术界的关系。狩野直喜在悼文中说:

今日之中国,政治上意见相违,思想上状态混乱,几乎无人能与王君共鸣。然而,对于王君之学问,因其学殖识见超越时流,故无论国民党系人,抑或共产派之人,抑或何派何系之人,只要理解中国文化者,则无人不崇赏之。现时北京大学新进之中国学者,于学问而言,则亦皆极口赞誉。^①

① 日本《艺文》第十八卷八期。

从日本中国学的形成来看,中国甲骨文字的发现,刺激了日本实证主义的发展,而甲骨文字的传入日本和“古典解释学派”地位的加强,又是与罗振玉和王国维关系甚密。

四、王国维古史研究“二重证据法”与对日本中国学家的启示

甲骨文字传入日本的第三个阶段,是在甲骨文字考释的基础上,超越文字考释的本身而以此为实证的新材料,进入了中国古典的研究。这一阶段,恰与日本中国学领域内实证主义学派的形成相一致。

超越甲骨文字考释本身而把甲骨文字引入中国古史研究领域,首起于1915年王国维在日本撰写成的《三代地理小记》,其后1916年,内藤湖南便发表了有名的论文《王亥》,翌年又增补《续王亥》。1918年,林泰辅在中国安阳实地调查殷墟后也发表了《龟甲兽骨文中所见之地名》。这样,以甲骨文字作为古史新证的研究便逐渐在日本中国学界展开了。

王国维的《三代地理小记》,与其说是获得了一种研究结果,倒不如说是提供了一种古史研究的新思维——古史研究必须建筑在实证基础之上,依此提示人文研究者“学术研究”必须彻底摆脱经史文化的羁绊。此种实证逻辑,又必须建筑在古代文献与地下文物相互参证的基础之上,这便是王国维首倡的“二重证据法”。王国维《三代地理小记》研究殷商自“契”至“成汤”八次迁移的地理问题。他确证自盘庚时代起,至纣王亡国,其都在殷(河南省安阳县西北)。其最可靠的证据便是从此出土的甲骨文字,几乎都是从盘庚以来至殷亡二百数十年间的遗物。由此实证,遂为不移之论。

内藤湖南在王国维的研究思维的启示之下,萌发了先前在刘铁云处最早见到甲骨文字留下的潜在意识,便开始利用甲骨文字中关于殷代祖先的记载,撰写《王亥》一文。发表于1916年《艺文》第七卷七期上。内藤氏的论文,意在考稽中国古文献关于殷祖先的诸种说法,以甲骨文字材料求其新证。内藤氏认为,《史记·殷本纪》中所见的“振”,《竹书纪年》中所见的“殷侯子亥”,《吕氏春秋》中所见的“王冰”等,与卜辞中所见之“王亥”,可能为一人,此为殷人之相,关于“王亥”,内藤氏论述说:

王亥原为有易国(今河北省易州)国君绵臣及河伯(领有黄河之九河地方)地辖区内的“客”,而在此地牧牛。其时,王亥与有易国主妻通,为绵

臣所杀,夺其畜牧之牛群。王亥之子王上甲微,借河伯之军而灭有易国,杀其君而复其仇。

内藤氏的结论未必妥贴,但他试图用实证的方法来研究中国古典,显示了自己的特点。罗振玉把内藤氏的这一论文送交王国维过目。不久,王国维以极其精湛的考证,发表了《殷卜辞中所见先公先王考》,对卜辞与殷系图中所见之“王”,逐一加以考证,指出由甲骨卜辞佐证,《史记》等关于殷代系图的论述,符合历史事实,论文也订正了其中的不确之处。内藤湖南读此论文,感叹至极,于是,立即节录其大意,题为《读王亥》,发表于《艺文》第八卷八期,第十二卷二期四期上,向日本中国学界作了详细介绍。从中可以看出当时日本中国学界对中国学者表现的新学术的虚谷态度。或许正是这样一种态度,造成了在中国甲骨文字发现之后对日本中国学的形成所产生的深刻影响,特别是加强了正在形成中的“古典解释学学派”的立场。

第二节 中国敦煌文物的发现与近代日本中国学的形成

19世纪末期至20世纪初期,欧洲一些国家掀起了中亚细亚探险热。它的最初的目的可能是学术性的,但不久就与欧洲的殖民主义要求有了各种微妙的关联。先是英国军人H·鲍维(H. Bower)在中亚考察,于库恰(Kucha)发现了写于贝多罗叶上的古梵文经——世界上最古老的贝多罗叶经。其后,英国、法国、德国、俄国相继派出“探险队”,日本尾随其后,便有大谷光瑞(1876—1948)的西域探险之行。^①

① 大谷光瑞(1876—1948)为日本佛教净土本愿寺派21世门主大谷明如长男,1902年继位为京都西本愿寺二十二世门主。大谷氏在青少年时代曾受过良好的日本文化与汉学教育。1898年首次出国赴中国上海、北京。归国后又转道香港,赴法国巴黎,于1890年抵英国伦敦留学。他在当时欧洲殖民者“中亚探险”的刺激下,于1902年起,曾先后三次进行中亚细亚探险。其随行者第一次有渡边哲信、堀贤雄、本多惠隆、井上弘丹,第二次有橘瑞超、野村荣三郎,第三次有吉川小一郎等。大谷光瑞本人似乎只参加过第一次的行动,后两次都是以他的名义进行的。这便是有名的“大谷探险队”,是为日本最早的“西亚探险”。探险队多次经由帕米尔从天山南路进入我国西北地区,进行文物搜寻活动。其中第二次探险于1909年在楼兰国遗址发现的“李柏文书”,是为极重要的文物资料。

所谓“中亚细亚探险”，其活动范围一直包括了我国新疆、甘肃地区，为古来东西交通的要路。作为中亚细亚探险的一个极其重要的结果，便是我国敦煌文物被发现。“敦煌学”被迅速地建立起来，一时之间，竟然作为“中亚细亚学”的代称——1911年6月，法国人P·伯希和(Paul Pelliot, 1878—1945)在巴黎法兰西学院开设“中亚细亚学讲座”，其中主要内容便是“敦煌学”。

严格说来，敦煌文物是1900年前后由居住于当地的一名王姓道士发现的，但不为外界知晓。不幸的是，第一个听到这一讯息的，不是中国的有识之士，而是一位匈牙利籍英国人M·斯坦因(Mark Aurel, stein, 1862—1943)。斯坦因在1906年接受英国的印度政厅之命作第二次中亚细亚探险之行中，于1907年3月到达中国敦煌，通过王道士从千佛洞中窃走文献数以千计，被秘密送往英国。

一、日本中国学界最早获知的敦煌信息

具有讽刺意味的是，日本最早获知敦煌文物，并亲眼目睹敦煌卷子，并不是通过中国人，而是通过法国人P·伯希和氏实现的。P·伯希和氏当时是法国远东博古学院(极东学院)的教授，该学院设在当时法国占领下的越南河内。1906年夏天，P·伯希和氏奉法国政府之命赴中亚细亚探险，于1907年12月到达敦煌。此时离M·斯坦因离开敦煌八个月左右。伯希和氏也通过王道士，从M·斯坦因留存的卷子中，窃得数千卷，于1908年10月到达北京。但中国学术界至此并未知晓敦煌文物的发现。同年12月，P·伯希和氏回到河内，敦煌卷子通过河内被运往法国，保藏于巴黎国民图书馆。1909年5月，P·伯希和为巴黎国民图书馆购买汉籍，再次抵达北京，随身携带少量敦煌卷子，宣示于中国学术界，舆论为之哗然。同年11月在北京出版的日本人杂志《燕尘》第二卷十一期，发表了《敦煌石室中的典籍》一文，署名“救堂生”。这是日本人关于敦煌文物的第一个报道和评论。该文详尽记载了他与P·伯希和氏的晤面及所见敦煌卷子的实态。

法兰西东方考古学校(在河内)教授伯希和(Paul Pelliot)是19世纪末20世纪初法国最杰出的中国学家E·沙畹(E·chavannes)的三大弟子之一，于甘肃省敦煌县石室中，获得藏于该处之经卷古文书类。此次于归返本国途中，滞留北京。

余听闻其事,即赴八宝胡同假寓,通刺拜访。此事前未得与闻,踌躇间,但闻侍者曰“请”,引入客厅。P·伯希和氏系年仅三十之青年绅士,颇具学者气象。会晤之际,伯希和氏不以西洋语,而以流畅之北京语交谈,并介绍其友人夏巴耐与曼托罗,欢谈甚洽。

P·伯希和氏为研究清国西陲之地理古迹,于前年从本国出发,经俄属中亚细亚,进入新疆。滞留库车八月,乌鲁木齐二月,吐鲁番数周,继续其研究。于乌鲁木齐听闻敦煌石室之事,遂经巴里坤、哈密至西安,知州某赠古写本一卷,系唐写本无疑,便于去年冬日至敦煌,滞留三月,终获三危山下石室所藏写经及他物。

(文物)大部已送回本国,仅示随身数十品,皆惊心骇目之贵重品,为唐写本、唐写经、唐刻及五代刻经文、唐拓本等。纸质不离黄麻、白麻、楮纸三种。《老子化胡经》不亚于“太平经”中最优者。《尚书·顾命》残叶,文字雄劲,确系唐人书法。此石室系西夏兵革之时所封,以至近年,故室内之物,皆五代以前,宋代以下不见一纸。且西夏文字之物,也不见半片,此为确证。鄙以为此乃学术土之大发现也。

余知识浅陋,于内容皆无知,仅以趣味观之,亦无价之珍品也。P·伯希和氏携此奇籍,北京士大夫中学者,于古典具趣味者谈此造访,见此贵来之珍品,无不惊者……

文章的记叙是极为详尽的。这位“救生堂”先生,依据本书著者的判断,当是居住北京往来于中日之间专门从事中国古典文献买卖的田中庆太郎(Tanaka Keitarou, 1879—1951),他与内藤湖南、狩野直喜的关系,至为密切。内藤湖南收藏的、后来被定为“日本国宝”的北宋刊本《史记集解》,便是通过田中庆太郎购得的^①。日本京都学术界获知敦煌文物的发现,大约是通过田中氏的这一渠道,此外,便是罗振玉的渠道。在上述发表于《燕尘》的文章中,便引用了罗振玉于当年写的《敦煌石室书目及发见之原始》一文的文字。

日本国内首次报道敦煌文物的发现,是在《燕尘》第二卷十一期之后第12天,即1909年11月12日,东京和大阪两地的《朝日新闻》,皆以《敦

^① 关于事实,可以参考拙著《日本藏汉籍珍本追踪纪实》(上海古籍出版社,2005年)、《日藏汉籍善本书录》(中华书局,2007年)。

煌石室的发见物》为题,作了隆重报道。

敦煌石室的发见物

千年前古书卷十余箱

悉被法国人席卷而去

东京某氏近接清国文部参议官罗振玉氏报,此乃为足以耸动学术界之大发现。所据报,清国甘肃省敦煌县东南三危山下小川前,有寺庙三座,土人称其上寺、中寺、下寺。上中两寺为道教方士所栖居,独下寺为僧刹,寺左方不远处有石室数百。此石室自唐以来,俗称“千佛洞”,文人呼之“莫高窟”。洞中皆壁画,诚如千佛洞之名。上截刻几多几样佛罗汉之像,下截更刻佛像之人姓氏籍里。光绪二十六年(明治三十三年,1900年),为修治右侧之石洞,立一石壁,意外发现众多书卷藏匿于此,其书始流落人间,然其地僻极西,犹未为世人注目。光绪三十三年(明治四十年,1907年)冬,在北京之法国传教士伯希和,赴中国西北边新疆省旅行,至迪化府,伊犁将军长庚以上述石室之书一卷相赠,并语该发现之事实,遂继南向,入甘肃省。安西州牧某氏,亦以一卷相赠。伯氏久驻北京,于中国古书有极大趣味,一见即确认系唐代写本,急赴石室之处,遍访搜寻,购得十余箱,此仅不过原存三分之一,余三分之二,散佚而无由收管。伯氏携之归北京,经史子集四部及经卷中精好者,即送法国,残余数种,罗氏于上月下旬得以观之。罗氏云,此乃西夏兵革之际,藏匿于此,系九百七十余年前之古书卷,弥足珍贵。且佛教衰颓,在五代兵乱之际。匿藏之古书卷中又特多佛书,是亦一千余年前之古书卷也。

伯氏送归法国之书目略次:

颜师古玄言新记明老部五卷,二十五等人图,丈公家教,辨才家教,孔子修问书,天地开辟以来帝王记,百行章,何晏论语集解一、二、六卷,毛诗卷九(郑注□柏舟故训传),范宁谷梁集解(闵公至庄公),孟说秦语中晋二,庄子第一卷,文子第五卷,郭知言记室修要,文选李善注第二十五、二十七卷,冥报记,新集文词教林,秦人吟,子赋,李若立略出藏金,老子道德经义疏第五卷,唐韵,切韵(二书小板五代刻本,均残),唐礼图,辅篇义记二卷,李荃阆外春秋一、四、五卷,唐律一卷,故陈子昂集八、十卷,敦煌十咏。

右列诸书,无一不是珍本,如《唐韵》《切韵》之五代刻本,足以是正此书刻本始于宋代之学者定论。又罗氏所见多经卷拓碑之类,《尚书·顾

命》之残本、《化度寺邕禅师碑》等，亦足惊考古癖之学者，其珍绝足比以竹造经籍之我国京都高山寺等，此乃中国空前之大发现也。

《朝日新闻》的上述长篇报道，虽未署撰者，但从诸方面推考，大约出于内藤湖南之手笔。从报社拿出这么大的版面来说，敦煌文物的发现在最初传入日本之际，就引起了学术界和新闻界的极大重视。当然，报道中列举的P·伯希和氏运回法国的书目，抄自罗振玉的单子，不过是九牛一毛而已，且当时日本人显然还不知道在伯希和之前已经有斯坦因已经从敦煌取走了大量的文卷。直到1912年，狩野直喜追踪敦煌遗物，到达英国和法国，看到被M·斯坦因和P·伯希和运走的原物时，他才真正地感到震惊。

在《朝日新闻》报道了这一消息后的第二天，即从11月24日起至27日间，内藤湖南又在该报刊载《敦煌发见之古书》，连载四天。这样大概可以说，敦煌文物这一20世纪在文化史上的伟大发现，便传入了日本中国学界，这可以说是敦煌文物传入日本的第一阶段。

二、日本早期“敦煌学”的形成

日本的中国学家在获知这一重大发现之后，在尚未目睹原物的条件下，依据这些书卷文物的照片，便开始了研究工作。这种研究，指的是敦煌文献文物本身的研究，这可以看成是敦煌文物传入日本的第二阶段。这一阶段的起始，以京都帝国大学史学会第二届年会作为标志。

1909年11月28日至29日，京都帝国大学史学会在京都冈崎府立图书馆举行第二届年会。这次年会的中心便是研讨敦煌文物。会上展出了敦煌古书卷的照片，发表了关于这一主题的系列学术讲演。小川琢治教授(Ogawa Takuji, 1870—1941)作了《总说及地理》的报告，从地理学的立场出发，阐述了中亚探险史与P·伯希和的敦煌之行。然后，各教授讲师们分别就敦煌发现的书卷，阐述了自己的研究，讲题如次：

内藤湖南教授《西州志残卷·唐太宗温泉铭》；

富冈谦藏讲师(1872—1918)《尚书顾命·尊胜陀罗尼·金刚经·化度寺邕禅师碑》；

滨田耕作讲师(Hamada Kousaku, 1881—1938)《壁画·雕刻》；

羽田亨讲师(Haneda Tooru, 1882—1955)《摩尼经残卷》；

狩野直喜教授《老子化胡经》;

桑原鹭藏教授(1870—1931)《景教三威蒙度赞》。

以京都帝国大学史学会的学者——事实上是以日本中国学界京都地区的学者为中心,创造了日本“敦煌学”的最初的萌芽。认清这样一个事实是很有意义的,即当敦煌文物发现的消息传入日本时,在日本中国学界,后来发展成为实证主义学派的学者们,最先对它表示了极大的关注。这种关注,主要来自于在脱出原来的汉学藩篱之后,他们对于外界新知识所表现的空前的热情。由京都地区的学者率先接受这一讯息,除了人事上的关系之外,最根本的原因,在于敦煌文物的发现,大大加强了“原典解释学”的立场,尽管当时还没有来得及展开研究,但这种学术的潜在性意识,使京都的实证主义学者们立即抓住了这一事实。日本“敦煌学”其后发展为两个系统,一个系统是推进了对中国考古和美术的研究,上述滨田耕作的研究已见其端倪;一个系统便是提升了古典原典的研究,它与甲骨文字一样,提供了实证的新材料与新思维。这便是与最早接受这一发现的日本学者的愿望相一致的。

“敦煌学”的最初内容,指的是敦煌文物研究。由于东京方面学者的参加,“敦煌学”的涵盖面有所扩大。1910年2月,正当京都地区率先创立“敦煌学”时,在欧洲考察的东京帝国大学日本史副教授黑板胜美博士(Kuroita Tatsumi, 1874—1946)回国。他虽然是日本史专家,但对东方地区的文物及美术,十分有兴趣。他从欧洲带回了关于西方诸国在中亚探险中所获各种成果的讯息。诸如德国柏林民俗博物馆中收藏的罗考柯的发掘品,英国伦敦大英博物馆中收藏的斯坦因的发掘品等。黑板博士透露了斯坦因的敦煌获品,收藏于该博物馆的地下室,其中有唐咸通九年(868年)的《金刚经》刻本一当时是世界上最早的刻本。黑板博士特别关注在敦煌之外,又与敦煌遗物相关联的一系列发掘,如敦煌附近的汉简发掘等。当时,日本早期追逐欧洲中亚探险的大谷探险队于1908年起开始了第二次行动,橘瑞超、野村荣三郎等在吐浑沟、喀喇和卓、和阗等地活动了两年之久,于1910年2月,将发掘品运抵京都,其中有唐天宝十年(751年)和大历六年(771年)题识的佛画,更有西晋元康六年(296年)书写的《诸佛要集经》及公元5世纪初匈奴族北凉时代西域长史李柏的文书等,这些珍品的发掘与展出,把“敦煌热”推向高潮。内藤湖南于1910年8月3日到6日,又在《朝日新闻》上载文《西本愿寺的发掘物》。这些发掘,与敦煌文物

相呼应,便把从中国甘肃省起,沿今日丝调之路一线西向的文物文献的发掘和研究,都涵盖在一个范畴之内——“敦煌学”范畴之内了。

但是,直到这时候为止,日本学者们对于敦煌文物的热情,乃至造就了“敦煌学”萌芽的冲动,都是建立在“间接材料”——文物书卷照片的基础上的。这不仅局限了研究的深入,而且事实上也越来越无法满足学者们内心的欲求。公元1910年8月,京都帝国大学终于决定派遣专家,前往中国直接参加敦煌文物的“调查”。

京都帝国大学作出这一决定,是基于这样一个讯息——敦煌莫高窟(千佛洞)所藏文物经卷,在经M.斯坦因和P·伯希和二人“挑选”之后,尚有大批余物留存,而当时清朝政府驻比利时公使李盛铎等人,正奏请朝廷,速将余物运送北京,交学部(教育部)保管。1910年8月下旬,京都帝国大学派遣内藤湖南、狩野直喜、小川琢治三教授与富冈谦藏、滨田耕作二讲师,赴中国北京。这是日本“敦煌学”建设中一个必然的步骤。这次北京之行,虽有收获,但与原定目标相比较,稍稍失望。原因有二:一是敦煌劫后余物,虽尚有五六千卷,但几乎全部是佛教经典,外典书物绝无仅有;二是在从敦煌运往北京途中,被盗失窃极为严重,比较有价值的经卷,大抵失落。尽管如此,日本京都的学者们,在北京毕竟目睹了大量原物,仅这一点就大大加强了他们在“敦煌学”中的地位,并且,毕竟还是访到了不少有价值的卷子携回日本,其目录今存于内藤湖南着《目睹书谭》中。当时,除京都帝国大学派遣这五位先生外,在北京与他们一起活动的,尚有日本“国华社”派遣的泷精一博士(Taki Seiichi, 1873—1945)。泷精一为东京帝国大学美术史教授,兼任京都帝国大学讲师,是著名东方艺术研究家松元荣一博士的老师。他被派遣中国的目的大致是为了追寻敦煌画像。他与清朝当时古美术品第一搜藏家端方极熟,曾过目端方家藏的许多极品,其中有敦煌的唐画观音等。

1911年2月5日,大阪《朝日新闻》在“星期日附录”版上,以两版篇幅,刊出《派遣清国教授学术视察报告展览会专号》,详尽报道了京大诸先生在中国的访问,并有实物图片。“星期日附录”是一般知识分子喜爱的读物,由此而在日本知识界把“敦煌热”再次推向高潮。2月11日至12日,京都帝国大学召开了规模盛大的报告会和展览会,创造了敦煌文物传入日本的第二阶段的高潮,它的显著的标志,便是从“敦煌学”的萌发到此时已无疑确立了它本身的学术地位。

三、日本“敦煌学”与原典解释学派

“敦煌学”的建立,对近代日本中国学的形成,造成了一种推动力。它与甲骨文字的出土一样,为对中国文化的研究,提供了一个新的广阔的场所。这既指对敦煌文物本身的研究,而且更是指由敦煌文物作为基本材料而对中国古典的重新思考。这便进入了敦煌文物传入日本的第三个阶段。事实上,第二阶段与第三阶段在时间上是犬牙相接的。

就敦煌文献本身的研究来说,藤田丰八(1869—1929)在此时撰著了《慧超传笺释》。此书突破了一般性的文献解说,可以说是日本“敦煌学”史上值得骄傲的第一部著作。藤田丰八是东京帝国大学汉学科 1895 年的毕业生,与狩野直喜为同学。其后,受罗振玉邀约,在“东文社”教授日文。1909 年受清廷招聘出任北京京师大学堂教官。《慧超传笺释》便是在此任上完成的。

《慧超传》,即《慧超往五天竺国传》。此书系唐开元时期(713—741)在中国留学的新罗学问僧慧超和尚,赴印度拜访释迦牟尼圣迹,又返回中国的全部纪行。此书在中国与朝鲜皆亡佚已久,其残卷为 P·伯希和氏在敦煌发现,并已运往法国。先是,罗振玉从 P·伯希和那里看到了残卷照片,在其《敦煌石室遗书》中,抄录其文字,并有简单附记。藤田丰八在此基础上,做了学术的研究。罗氏抄录的文字,大概由于照片不清,或什么原因,错字满篇,因此,作为底本,很不理想。藤田氏依据这样一个不堪通读的底本,完成了具有相当学术水平的《慧超传笺释》,成为当时在中国、日本、法国相继形成的“敦煌学”的第一部文献研究著作。1910 年,《慧超传笺释》在北京首先印行。翌年,稍加修正,在日本东京出版。

由藤田丰八《慧超传笺释》作为标帜的“敦煌学”中的原典研究,其后有了很大的深入。一个重要的特征便是学者们都是在欧洲追踪敦煌文献原物,然后再来集中编著。

1925 年,石滨纯太郎陪伴内藤湖南教授从欧洲回国,在怀德堂“暑期讲座”上,连续报告了《敦煌石室的遗书》(后收入《东洋之话》中)。

1926 年,羽田亨教授在法国与 P·伯希和氏合作,共同编集《敦煌遗书》(第一集),分影印本与活字本两种刊行。

1929 年,小岛祐马教授等,选择敦煌文献中诸子类文献,编撰《沙州诸子廿六种》,由高濂惺轩先生还历纪念会出版。

1930年,矢吹庆辉教授在两度赴伦敦,追寻M·斯坦因的敦煌文物后,编撰出版《鸣沙余韵》。

1936年,神田喜一郎教授在巴黎调查后,出版了《敦煌秘籍留真》与《敦煌秘籍留真新编》。

此外,尚有松本文三郎、妻木直良、大谷胜真、重松俊章诸教授的许多文献原典研究。小岛祐马在巴黎回国后,在《支那学》杂志上自第五编四期起,分九次连载了《巴黎国立图书馆藏敦煌遗书所见录》。

日本中国学家们对敦煌文献原典这样持续不断的追踪和研究,它保持了日本“敦煌学”基本的生命力。但是,敦煌文物的被发现这一事实,对日本中国学界所产生的最深刻的意义,或者说,它所造成的最大刺激,还是在于它对于超越敦煌文献本身的更广泛的中国古典研究所提供的新启示。

1911年秋天,狩野直喜教授赴欧洲考察由英法探险家们从中国甘肃、新疆地区,包括敦煌携走的诸多文物。他在原典研究的基础,就中国俗文学史上提出了两个至关重要的观点,一是他从M·斯坦因和P·伯希和所藏的“敦煌故事”,此即后来称为的“变文”中,推导出“中国俗文学(此处指作为后来的话本的文学样式)之萌芽,已显现于唐末五代”;他又从俄国探险家柯兹洛夫从中国甘肃黑水地区获得的一组“杂剧零本”,此即世界仅有的《刘知远诸宫调》残本,推导出“此为元曲之源流”。这两个依据大“敦煌学”文献得出的结论,经后世学者进一步研究,已成为中国文学史上的共识。这是敦煌文物被发现而推动日本中国学,尤其是实证主义学派发展的最生动的实例。

狩野直喜教授的研究,开拓了“敦煌学”的一个崭新的学术方向。其后,那波利贞教授运用敦煌文献推进社会经济史学的研究,泷川政次郎教授、仁井田升教授运用敦煌文献推进法学与法制学的研究等,都是在这一领域所获得的杰出的成果。战后日本中国学中“敦煌学”称为极为显目的一个领域,其源头盖处于此。

第七章

日本中国学的形成(一)

——从“经学”向“中国哲学”的蜕皮

在西田哲学表明与中国文化在观念上分离的十余年前,大约从明治时代的第三个十年(1897年)起,在一部分受到欧美近代人文科学思想熏陶的日本学者中,正在试图实现把对中国思想文化的研究,从“日本汉学”形态向“支那(中国)哲学”形态的转变。日本学术界把这种转变的欲望和转变的事实称之为“蜕皮”。意喻弃旧图新,这倒是十分的贴切。“日本汉学”的“蜕皮”,其主要的方向与内容,便是把汉学时代的传统的“经学”,改造作为“哲学”的内容加以阐述和研究,它经历了复杂而又漫长的历程。

第一节 西田哲学体系与日本传统汉学的终结

19世纪后半叶至20世纪初期,在日本社会向资本主义转变的过程中,一方面,传统汉学受到了近代文化的严重挑战,另一方面,它又在天皇制政体的支持下,为自己未来的命运,做了殊死的抵抗。两种不同的思想文化观念、不同的学术体系在生死存亡的争斗中,其势力互有消长,各不相让。但是,这一时代日本思想文化发展的总趋势,则是传统汉学的势力在逐步地削弱,虽然是比较缓慢,但近代思想文化还是在逐步地浸润着日本人的观念。

一、西田几多郎的哲学体系

1911年,日本近代哲学家西田几多郎(Nishida Kitarou, 1870—1945)发

表了著名的哲学著作《善的研究》。这是被评价为日本哲学思想史上第一部摆脱中国传统儒学文化影响的哲学著作。《善的研究》这部哲学著作的诞生,它表明日本思想文化领域经过明治时代以来 40 余年的反复争斗,终于在哲学形态上即从观念到表达形式,与中国传统文化的影响相脱离。我们可以把它看成是日本传统汉学在经历了近 300 年的发展之后,于本世纪初走向其终结的在理论层面上的主要标志。

当代日本文化史的一些研究家,把西田几多郎的《善的研究》称之为“第一部日本哲学著作”、“唯一的哲学书”等。西田几多郎的《善的研究》,无疑是日本哲学思想史上划时代的著作,但事实上它并不是第一部,更不是日本唯一的哲学著作。当然,日本古代的哲学著作,由于它们与中国文化的密切关系,因而常常借用中国文化的观念,乃至依托其表达形式。这便是我们在江户时代的思想家们,不仅是汉学家,乃至国学家和兰学家们那里所看到的一种普遍的文化势态。但是,不管这种“假借”达到何种程度,他们也仍然是表达日本人的的人生观和世界观的思想家,我们怎么能够想象把自藤原惺窝、林罗山以来的汉学家,把以本居宣长、平田笃胤等为代表的国学家和以新井白石等为代表的兰学家们排挤出日本哲学思想家的行列呢?日本一位学者说“日本古代没有哲学”——这正是深刻地表现了由“脱亚论”所造成的分裂的中国观。

西田几多郎在《善的研究》中所表现的最主要的特征,便在于他第一次不再借用中国传统哲学的思想观念,也不采用传统的思想表现外壳,而是采用一种独自思维的逻辑形式来表达哲学家本人的意识现象。但是,正像日本近代文化在脱离了中国传统文化的影响之后,并不是走向纯民族的一元形态,而是表现为更加复杂的多元形态一样,《善的研究》开始了日本固有的哲学观念与西洋哲学的“变异复合”。

在明治之前的幕府统制下的汉学时代,日本哲学主要是以汉学的形态出现的,这实际上便是中国本土上哲学主要表现为经学形态的一种折光。1874 年(明治七年),当时“明六社”的成员西周刊行了《百一新论》和《致知启蒙》,奠定了日本近代哲学的基础。如本章第二节所述,西周在《百一新论》中首先把西方的“Philosophy”定名为“哲学”,其主旨则是论述如何以“哲学”的观念在方法论上把诸多的学科统一起来。当然,对西周来说,他使用“哲学”一词,只是提出了一个近代学术的概念,还没有明确地提出哲学的本体问题。西田几多郎与其《善的研究》,便在这一方向上大大地

迈前了。

《善的研究》全书分为“纯粹经验”、“实在”、“善”、“宗教”四篇,而其中“纯粹经验”是西田氏自身哲学体系中的一个根本性的范畴。这一范畴所包含的内容物,即是一种既非物质,也非精神的“意识现象”,是“主客合一”,“物我相忘”的“物即心,心即物”时所获得的“事实原形的现在意识”。本来,“纯粹经验”是美国哲学家威廉·詹姆斯(William James, 1842—1910)提出的,并与他的“情绪论”(情绪说)相一致的哲学概念。詹姆斯认为,“纯粹经验”是世界的本体,此外并没有任何实在的东西。这当然是一种“唯意志论”派的观念。西田几多郎在《善的研究》中,运用詹姆斯这一哲学概念,以图表达他自身的经验感受——西田氏在“纯粹经验”中所叙述的意识现象,实际上就是由他本人在参禅入定时所获得的“物即心,心即物”的“空无”的感觉,不过,他采用了西方哲学的外壳加以表现。

1927年,西田几多郎又刊出《从动者到见者》一书:西田氏运用古希腊柏拉图(Plato, BC427—BC347年)把“空间”、“容纳”表述为“场所”的哲学概念,把“场所”阐述为“意识对象的存在与相互联结的地方”,并把“场所”分述为“有的场所”、“相对无的场所”、“绝对无的场所”,而把其中“绝对无的场所”,作为意识的最高界限。西田氏认为,“到了真正无的场所,我们会看见意志本身”,这其实就是西田几多郎信奉禅宗,长期参禅,追求“空无”的极致的范畴。

二、“西田哲学”对“传统汉学”的意义

西田几多郎早年在东京文科大学学习时,曾经是日本新儒学学派的主要创始人井上哲次郎的学生。日本有的学者认为,西田几多郎在哲学上无所师事,井上哲次郎不仅没有成为他的导师,而且他寻求西洋哲学的表达形式,这与儒学家井上氏是背道而驰的。其实不然,从西田氏《善的研究》起,包括《从动者到见者》,以及其后的《哲学的根本问题》(1937年)等所构成的“西田哲学体系”,他寻求的最基本的哲学道路,并不是把东洋的传统思维方式与西洋哲学对立起来。西田几多郎本人所具有的参禅入定感觉经验,以至他达到的“空无”的极致境界,这本身便是典型的东洋传统思维方式。但是,西田几多郎并没有采用汉学家们表达禅思维的传统方式——禅学与宋学是同时由禅宗僧侣最早传入日本的,禅学与宋学在表现

形式上曾经互为表里。“西田哲学体系”所追求的根本道路,在于使东洋的传统思维向西方哲学合流。在这个基础上,他企求西方哲学由于接受了东洋型态的思考而进入自身发展的新阶段。他认为,起始于希腊人“形相”思想的西方哲学,由于与基督教的“无限者”的思想相会合而发展到一个新阶段,那么,西方哲学如果进一步与东洋传统的“无”的思想会合,便无疑会进入一个更新的阶段。“西田哲学体系”的全部致力之点便在于此。

从这个意义上说,“西田哲学体系”首先所追求的使东洋的传统思维与西方哲学合流这一方向,应该说这与他的老师井上哲次郎创立“新儒学”的政治性与哲学性的努力相一致的。

井上哲次郎作为德国哲学所造就的学者,他终生致力目标便是立足于儒学,但同时使儒学的道德主义与西方价值观念中的“普罗士极权主义”互相合流。19世纪后期与20世纪初期日本近代文化运动,造成了哲学思想的这一发展方向。西田几多郎出于他自身的原因,虽然没有提到过他在哲学上的入门导师,因而学术界便有他“无所师事”之说。若是从“西田哲学体系”的起步方向来观察,他无疑受到了井上哲次郎以及井上所主倡的“新儒学”的启示与影响。但是,“西田哲学体系”在其后发展的取向与追求的终极目标方面,与井上哲次郎及“新儒学”却是极不相同的了。井上哲次郎协调儒学的德拾主义与西方的价值观念,其终极目标是使意识形态回归于儒学,其后的门徒更力求回归于孔教,而西田几多郎协调东西方的思维,其终极目标是推进西方哲学进入一个新的发展阶段。不管他是否达到了这一目的,西田所追求的目标,在哲学文化上具有国际性的意义——它使日本本国文化摆脱“儒学”与“国学”的束缚,追求其所谓的世界性价值,它也促使了本门学科研究直接成为国际文化的一部分。这正是日本近代文化运动内含的最基本的价值观念。其后,和辻哲郎(Watsuji Tetsurou, 1889—1960)作为新康德主义者,致力于康德哲学的日本化;九鬼周造(Kuki Syouzou, 1882—1941)追求日本“美”的理念与欧洲现象学的结合;三木清(Miki Kiyoshi, 1897—1945)把哲学从讲坛引向社会,也仍然努

力于把马克思哲学与日本亲鸾的精神融合为一^①。他们都是沿着“西田哲学体系”的道路发展的,从而构成了日本近代的哲学形态。

西田几多郎和“西田哲学体系”,表现了日本近代思想文化发展中价值观念的深刻的变换。日本传统汉学的终结与近代中国学的产生,都是在这样一种观念下发生的^②。

第二节 “中国哲学研究”学科的发生

在“日本汉学”向“中国学”这一近代学术的“蜕皮”中,较早形成的是“中国哲学”研究,当时用语称为“支那哲学”。但是,在日本中国学的早期学者中,对“中国哲学”抑或“中国哲学史”的学科概念,事实上看法很不一致。

“中国哲学”这一范畴的出现,是与日本近代文化中的“西洋哲学”、“印度哲学”相并列的。日本一部分学者认为,这是不得已而采用的学术概念——因为中国的文化一般不承认“神”,因而也就缺少辩证法的存在,它又缺乏原来意义上的形而上哲学。因此,当1888年内田周平(Uchida Shuhei, 1854—1944)刊出日本最早的一部《支那哲学史》时,他在《识语》中说:“概观支那(中国)诸流之学术,依次论之,此其从来未有撰著者,余之讲义正属开创,其困难亦不少。”内田周平在这里提出的“中国哲学史”概念,是概述“中国诸流之学术”。它的杰出之点在于,不仅仅把“儒家”作为学术的正宗,同时还包括了“诸流之学术”,从而显示出与传统汉学家的立

① 和辻哲郎1927年留学欧洲,1934年出任东京帝国大学教授。他从研究尼采及新康德主义出发,介入“日本精神史研究”,达到关于“作为人间根本的伦理学研究”。日本伦理学会首任会长。

九鬼周造在东京帝国大学读书时受洗礼为基督教徒。1929年留学欧洲,研究以“偶然问题”为中心的关于“生命鲜活(生命存在)”的结构。归国后任京都帝国大学教授,著作有《文艺论》等。

三木清1922年留学欧洲,1927年回国出任法政大学教授,阐述唯物史观。1934年被检举与日本共产党的关系而被迫退出法政大学,从事“时代性与马克思主义”的研究。1945年日本战败前被逮捕,死于狱中。著有《历史哲学》、《唯物史论与现代意识》等。

② 本书著者关于西田几多郎及其《善的研究》另有比本文更为专门的论述的论文,有兴趣的读者可以阅读《比较文学视野における日本文化——严绍璵海外讲演录》中《「哲学の道」の随想》,北京大学出版社,2004年(日文版)

场相分离。

但是,在此之前数年,东京帝国大学最早建立“印度、支那哲学讲座”时,“中国哲学”主要是经学的知识和经学的解读。因此,它的特点与其说它是哲学形态的(philosophie),不如说它更接近于语文文献学形态的 philologie)。

其后,日本中国学创始时代原典实证主义大家狩野直喜,主持京都帝国大学“支那哲学讲座”,他把“支那(中国)哲学”解释为“支那(中国)古典学”——包括了经学和诸子学的内容。因此,所谓的“支那(中国)哲学史”,便是中国经学与诸子学共同发展中的“中国古典学史”。

然而,1910年出版的小岛祐马(Kojima Yuma,1881—1966)的《支那(中国)思想史》,诚如该书标题所显示的,小岛祐马对于“中国哲学”这一概念,持完全否定的立场。

当然,从日本近代以来在一般的大学讲坛上,逐步地确立了所谓的“支那(中国)哲学”,实际上是以儒学解释为主,兼有诸子学内容的一门学术。或许可以这样说,日本中国学领域中,最早是从“中国哲学”开始实现对传统汉学“蜕皮”的,但是,它又是在近代日本中国学领域内,在诸学科中最后一个完成近代学术转化的学科,其前后经历了半个世纪,大约一直到战后,“中国哲学”才真正脱去了儒学的维护体制秩序的色彩,而成为真正近代意义上的人文学术。

即使如此,这一漫长的“蜕皮”过程,在转化之初,也是极为烦难的。1894年,井上円了(Inoue Enryo,1858—1919)创办的哲学馆(即今日本东洋大学的前身),出刊了杂志《东洋哲学》。以此为基地,近代哲学家们发表了一系列论战性文章。如秋水生的《支那哲学史研究之必要性》(四编一期)、《汉学研究的方法》(四编四期)、如实如空的《启发汉学家》(五编三期)、远藤隆吉(Endou Takayoshi)的《儒教史与哲学史的区别》(九编四期)等论文,皆试图以近代西方哲学观念与哲学学术史体系为标准,建立起与西方哲学论相并列的中国哲学史体系与方法论。其中,1897年秋水生在《支那哲学史研究之必要性》一文中指出:

盖吾人倡言支那(中国)哲学史研究之要,此非徒以编年性排列孔,孟、老、庄、杨,墨诸学说传记,而是寻绎一家之学说,前后之形势,并论及其影响。此即发挥学术进步之必然性,而可称为一般性之系统研究。

著者在这里提出的“中国哲学史研究”的模式,是希冀以西洋哲学史的“学说史”研究,来替代历代的“学案”研究,这便不仅仅是注重一家学者的传记,而且强调注重它的学说、学说形成的诸种条件及其影响。秋水生认为,这才是符合“学术进步之必然性”的“一般性系统研究”。当时的汉学家们,反对对“汉学”作这样的“蜕皮”。他们仍然强调对中国思想文化的研究根本点便是阐述其“性命之理”、“道德之元”,希冀保持“汉学”的旧有的范畴。为此,秋水生又在《东洋哲学》第四编四期上,撰文题为《汉学研究的方法》,指出:

苟欲真施新研究,则吾人必先虚心静气。科学之新研究,决非嗜好、信仰和崇奉之可比许也。(对中国思想)宜从诸多方面给予历史性、比较性,科学性之研究。

在此种学术形势下,日本学术界逐步开创了近代学术意义上的“中国哲学”研究。1881年,东京帝国大学对学科设置进行变更,在原先的“和汉学科”中,设立了“印度·支那哲学讲座”——日本文化史上第一次在学科名称中使用“支那(中国)哲学”这一范畴。这一讲座设立之初,先由汉学家岛田重礼(1838—1898)等担任讲授。1882年,年轻的副教授井上哲次郎参与主持这一讲座。井上哲次郎与传统意义上的汉学家不同,并不抱残守阙,但他内心深处,却始终是与复活儒学的要求相呼应的。井上哲次郎是一位试图给日本儒学伦理以近代化装饰的最积极的制作者。这么说来,东京帝国大学“和汉文学科”中虽然设立了“印度·支那哲学讲座”,这个讲座虽然有“支那(中国)哲学”的名称,然其内容还主要表现为“经学”形态,尚不具备“哲学”的意义。尽管如此,日本传统汉学家们终于接受了“中国哲学”这一新的学术名词,意味着这一领域中弃旧图新的总体势态。到了1904年(明治三十七年),东京帝国大学在“哲学科”内,正式设置了独立的“支那(中国)哲学讲座”,由井上哲次郎主持,从而正式确立了把对中国思想的研究,作为“哲学”的一个专门性学科。

日本传统汉学向着具有近代意义的“中国哲学研究”方向的“蜕皮”,它的总体方向的不可逆转与过程中的复杂性,都是与这一时代广泛的社会思想文化背景相关联的——一方面是近代学术思想与社会思想的继续发

展,一方面是儒学与国粹主义的复活。日本中国学创始时期“中国哲学研究”的发生,正处在这一时代日本社会新旧思想观念相斗的交汇点上。

第三节 早期的“官学体制学派”及 井上哲次郎的学术

当19世纪最后十余年日本学术界中萌发“中国哲学研究”的时候,大致上出现了两种稍有差异的流派——以东京帝大学教授井上哲次郎为首,他们与传统的老汉学家们不同,本身也是经受欧洲近代思想熏陶的学者,但他们的内心,却潜藏着迎合旧儒学伦理复活的要求。或许因为这种潜意识的作用,井上哲次郎及其追随者,如服部宇之吉(Haxtutori Unokichi, 1867—1939)、宇野哲人(Unos Tetsuto, 1875—1974)等,他们在欧洲留学期间,都热衷于德国俾斯麦(Otto Furst Von Bismarck Schenhausen, 1815—1898)、斯坦因(Lorenz von Stein, 1815—1890)、盖乃斯德(Heinrich Rudolf Hat-mann Friedrich Geneist, 1816—1895)等的国家集权主义学说。由他们所构成的早期中国哲学研究,在本质上与国家体制粘着在一起。这一学派的主要学者,大都聚集在东京帝国大学内,他们以东京帝国大学“支那(中国)哲学文学研究室”为中心,建立“东亚学术研究会”。发行刊物《汉学》,由此构成的学派,我们称之为“官学体制学派”。

本书著者特别要指出的是,尽管1946年“东京帝国大学”已经被取消了“帝国”的名称,1949年又建立了以当时文部省为背景的“日本中国学会”,这意味着就是日本中央省厅也已经透过它的外围组织确认了“日本中国学”的概念,而东京大学使用“支那哲学文学研究室”这一名称把“中国”称为“支那”却一直顽固坚持到1972年“中日恢复正常邦交”之后。这与它把对中国文化的研究始终胶着于“国家主义”观念立场密切相关的。

与“官学体制学派”不尽相同,当时在私人创设的学校中,如井上円了创设的“哲学馆”与东京专门学校中,聚集着一批接受欧洲文化教养又致力于中国哲学史研究的学者,如松本文三郎(Matsumoto Fumisaburou, 1869—1944)、远藤隆吉、桑木严翼等,他们与历来的汉学家及其亚流相比较,或者与井上哲次郎等的“官学体制学派”相比较,这一学派与国家体制的距离不是那么接近,他们的学问研究,更倾向于接受西方哲学史模式。

他们的愿望便是致力于迅速建立起可以与西方哲学学术史相比肩的中国哲学史“体系”。由这些特色所结成的学派,我们可以称之为“私学体系学派”。

这两个学派的形成,正是日本学术界中近代学术研究处在日本社会新旧社会观念交汇点上的表现。在这两个学派中,早期拥有实力地位,及至在其后半个世纪内影响日本中国学界中国哲学思想研究方向的,便是以井上哲次郎为代表的“官学体制学派”。

一、井上哲次郎与《教育敕语衍义》

井上哲次郎于1882年曾担任东京帝国大学“印度支那(中国)哲学讲座”副教授一年,于1883年由文部省派遣赴德国留学。他在这一年的任期内,曾致力于把西周关于“哲学”的用语,定着于官学的讲坛上。西周把欧洲学术中的“Philosophy”,几经周折,概述为“哲学”。这一表述总体学术的概念的出现,与日本汉学中传统的使用“经学”来包揽一切,大不相同。井上哲次郎在青年时代的这一努力,本来是使他沿着近代学术的道路,可以有许多创新型的建树。但是情况并未如此。从19世纪90年代之后井上氏的哲学观念来观察,那么,即使这个时候,他内心仍然潜藏着迎合传统儒学,特别是旧伦理复活的心态。前述1890年他在从德国归来,由文部大臣芳川氏提名,并经内阁会议研究,决定委托井上哲次郎为明治天皇颁发的《教育敕语》撰写“衍义”。井上哲次郎撰写的这一《衍义》草稿,经明治天皇本人审读后,以井上氏名义,作为个人著作于1891年出版,文部省立即将它推行于全国。这种特殊的“恩宠”,召唤起他心中的“荣誉感”——学术为国家体制服务而获得的一种殊荣。

《教育敕语衍义》集中表现了井上哲次郎的学术思想和政治思想。他在《衍义叙》中说:

庚寅之岁,余自欧洲归来,久睹西方灿然文物,忽观故国现状,甚觉彼我殊为轩轻,凄然伤心。百般感叹,集于胸中。我邦社会之改良,亟欲论辨之处甚多。我至仁至慈之天皇陛下,尤以教育为轸念之所,降赐《敕语》,嘱文部大臣颂之于全国,以为学生生徒之所矜式。余谨捧读,为所以修孝悌忠信之德行,培养共同爱国之心,谕示恳切。此其裨益于众庶者极为广大,而结合民心者最为适切。我邦之人,由今之后,应永久以此为国民教育

之基础……。

盖《敕语》之主意，在于修孝悌忠信之德行，以固国家之基础，培养共同爱国之义心，以备不虞之变。我邦之人，若尽由此而立身，则民心之结合，岂其难哉！凡国之强弱，盖在于民心之结合如何。若民心之不能结合，则虽有城寨滕艘而不足恃；若民心之结合，则百万劲敌亦不能奈我何。如是，《敕语》之主旨，全在于民心之结合。然《敕语》辞简义多，恐世人苦于铨释，余不顾己之不屑，斗胆作《衍义》，其所以为指示学生生徒也。……

古来和汉之学者，既已阐述孝悌忠信之必行。余今欲证明孝悌忠信何故而为德义之大者。换言之，即古之人记辨人之德义为何事，而余欲阐述何故人之必欲行德义，是余所以比古人进步也。

共同爱国之要，虽东洋固有之，然古来说明者殆为稀少。故余今阐述其与孝悌忠信共为德义之大者也。

孝悌忠信与共同爱国之主义，国家一日不可缺也。无论时之古今，不问洋之东西，凡组织国家者，必实行此主义也。如我邦之人，自太古以来，未曾一日放弃孝悌忠信及共同爱国之精神，然近时社会之变迁，极为急激，且西洋诸国之学说教义东渐，世人多岐亡羊，遂使国家一日不可少之孝悌忠信与共同爱国之主义，犹且纷扰，疑其是非。于是，惊烦今上天皇陛下，降此诏语，以明国家之所以一日不可缺乏之由，吾等臣民者，亟应深切惭愧而反省之……。

我邦之人常采欧洲之文物，不问彼之长短，尽以彼国之事物为善，而东洋之事物，尽以为陈腐而去之，是以世人不知其所适从，各各惑于其所见闻，民心四分五裂，呈可悲之情状。如此，岂可图国家之富强哉！

今幸《敕语》降达，我邦之人由此而教子弟。若以孝悌忠信及共同爱国之主义，则日本国民不出数十年，必大改其面貌。由维新之于今日，其主要成于形体之上之改良，由今之后，与形体之改良相共，则应期待精神上之改良也。^①

井上哲次郎的这一篇叙文，可以概述为一个最基本的主题思想——面

① 井上哲次郎《教育敕语衍义》，见《近代日本思想大系》卷三十一《明治思想家》（Ⅱ），筑摩书房，1977年。下文引《衍义》文同见于此。本文前述井上哲次郎接受《衍义》撰写之过程，参见松本三之介为《明治思想集》（Ⅱ）所撰的《解说》。

对日本社会日益接受欧美近代的资产阶级观念的国家形势,他意识到这些观念有可能动摇日本天皇制政体的利益时,他便致力于把日本传统儒学中的伦理观念,与国学派的民族至上主义,德国的国家主义学说结合为一体,阐述“孝悌忠信”与“共同爱国”为日本人道德的两大德目,是所有“臣民”对于“君主”应尽的义务,从而试图创造出一种新的日本精神来。本来,对于诸如“孝悌忠信”这一类教条作如此这般的伦理性的解释,不过是依据中国儒学的见解而已。但是,井上哲次郎在《敕语衍义》中,从“确立天皇制国家体制”的当前的课题出发,对此作了国家至上主义的,具有日本形态的特殊性的阐述。这一阐述在两个方面与传统儒学不尽相同,或者说超越了传统儒者的一般见解。

第一,井上哲次郎极为明确的把传统的“孝悌忠信”与“共同爱国”联接在一起。他抛却了关于“孝悌忠信”的以往的许多陈腐的见解,直接地赋予它与现代的“共同爱国”相联接,并且申言这是拯救日本的唯一之道。从这一思想中可以看出井上哲次郎在欧洲德国留学中所接受的近代国家意识。正如前面说的,在德国期间,他受俾斯麦、斯坦因、盖乃斯德等国家集权主义思想影响很深,他对于《教育勅语》的崇信膜拜和对“勅语”基本主题的阐述,深深地打上了德国国家主义思想的烙印,使“臣民”对“君主”的忠诚,具有了“爱国”的意义。这在当时,无疑是一种现代意识,因而,《衍义》的社会效益,也就超乎一般儒学家的解释之上了。

第二,井上哲次郎在把中国儒学的“孝悌忠信”与欧洲德国的国家主义相联接,以图建立国民的新意识的时候,他十分执着地强调国民爱国的真正内容完全在于日本形态的皇统观念。这是他一生致力于儒学复兴而须臾也不放松的基本思想。

井上哲次郎在阐述《教育勅语》开首第一句话“朕唯吾皇祖皇宗,肇国宏远,树德深厚”时说:

当太古之时,琼琼杵命奉天祖天照大御神之诏而降临,列圣相承,至于神武天皇,遂讨奸诛逆,统一四海,始行政治民,确立我大日本帝国。故而我邦以神武天皇即位而定国之纪元。神武天皇即位至于今日,皇统连绵,实经二千五百余年之久,皇威愈益高振,海外绝无可相比者。此乃我邦之所以超然万国之间而独秀也。

这是最为典型的日本大肇国观念——所谓日本天皇为“天孙降临”，乃“万世一系”，其立国乃“八紘一字”，而日本民族则为“天降民族”，故而，日本乃“神国”，为“超然万国之间而独秀”。这一系列观念，便是井上哲次郎在《教育勅语衍义》中贡献于日本国民面前的“爱国”的真内容。于此，井上哲次郎便构筑起了一个把中国儒学，欧洲德国国家主义和日本传统皇道观念溶合为一体的庞大的思想体系——一个既是学术的，又是意识形态的，更是政治性十分明显的体系。这个体系的全部价值，在于使国民加强天皇制国家体制的意识。

二、井上哲次郎的国民道德论——忠孝一致的综合家族制

1912年井上哲次郎著书《国民道德概论》，倡导日本为“综合家族制国家”无与伦比的优越性特征，认为“中国是根基于各别的家族制度”，而“日本的各别的家族是包括在天皇家族之中的”。正因为如此，“表示各自家族伦理的‘孝’，与表示综合家族的伦理的‘忠’，彼此是统一而无矛盾的。因而，在‘家族’构成的形态与实际意义上，日本远比中国要来得优越”。原来，中国儒学中的“忠”，依《中庸章句》说法，则是“忠于尽己之心”。它是一种自我内省性的观念，在早期未必就是表示君臣关系的原理。其后，“忠”被引入君臣关系，但是，即使在这种场合，中国儒学也认为“忠”与“孝”仍有相逆相悖之处。中国民间俗语说“忠孝不能两全”，便是这个意思。日本儒学自江户时代林罗山开始，强调武士道德，以“忠”为本，“忠孝一致”。在中国儒学看来，“忠”其实是对于君主付给俸禄的一种“反酬报”，所以，君臣之间，本质上是一种契约关系。井上哲次郎在《敕语衍义》中，对“忠孝”有所阐述，其说法与中国儒学观不尽相同。他说，“孝”无疑是各个家族内部道德的基准，但与此同时，在以天皇为宗族的日本人大家族内，它无疑也是道德的基准。在这个意义上说，它与‘忠’是相连接的。”井上哲次郎认为，日本是一个“家族制国家”，而“这样的家族制国家，正是日本‘国体’的精华”，“这样的国体，基于‘万世一系’的继承传统，具有神圣不可侵犯性”。“因而，（中国）儒教所认定的所谓‘汤武放伐’的革命性，是必须全然加以排除的”。经过井上哲次郎的这样的阐述，“日本家族制优越论”称为“大和魂”核心内容之一而愈益彰显。

其后，井上哲次郎又发表了三部力作——《日本阳明学之哲学》《日本古学派之哲学》和《日本朱子学派之哲学》。在这三部著作中，他力图把

儒学的伦理道德,与西方的自我价值观调合为一,从而成为日本新儒学的前驱。

三、“东亚学术会”的《趣意书》

自井上哲次郎的《教育敕语》刊出之后,一部分新兴的所谓“支那哲学”家,便竞相迎合井上氏的这一系列价值观念,以对中国和日本的儒学作国家集权主义的解释为中国哲学史研究的主要内容,从而把对中国传统哲学的研究,引上了绝对主义支配下的意识形态方向。这部分中国哲学史研究家,以井上哲次郎所在职的东京帝国大学“支那哲学文学研究室”为中心,于1910年5月,组成“东亚学术会”,从而形成了一个具有独立学术倾向和政治倾向的学派。

“东亚学术会”在其成立的《趣意书》中说:

支那(中国)的圣经贤传,作为关于教育《圣诏》之注脚,以资造就人格,而在德育上之价值,任何人也不能否定之。吾人以此为研究对象而构成之学术,成为与我国德教文学关系甚密之我国文化之基础。其所以如此,盖吾人之研究,则致力于发挥我国学术之特色,且为国民教育建筑坚实之基础也。

这一《趣意书》本身,便是“官学体制学派”的宣言。他们所从事的学术研究,从整体上来说,是一种在日本近代社会成型过程中,服务于近代天皇制的学术。“官学体制学派”及其后的“日本新儒学学派”及其亚流和变种,战前一直处于高度的政治性意识形态之中,粘着于国家体制并受其强有力的保护。当冈村鉴三、久米邦武等教授,以其“不敬罪”先后被解除公职,而1901年又发生了冈村司教授因发端批判家族制度而遭受谴责时,井上哲次郎氏在官学大本山——东京帝国大学执掌“支那哲学讲座”达33年之久,便是生动的实例了。

在日本中国学创建的初期,传统汉学研究向中国哲学研究的“蜕皮”,在其蜕变的过程中,首先产生这样一种“官学体制学派”形态,正是日本社会当时新旧命运相斗的一种折光。日本自中日甲午战争与日俄战争之后,在社会矛盾的激化过程中,民众的觉悟高涨,20世纪初期起,社会主义思想有了一定范围的传播,明治政府对此采取了加强宣传以天皇为中心的

“家族制国家观”，实行所谓“思想善导”。1908年10月发布《戊申诏书》，1909年起，改定“国定教科书”，同年，对文部省直属学校发布“训令”——加强“修身科”教育，彻底贯彻《教育敕语》和《戊申诏书》。1911年，文部省建立“文艺委员会”，对学术、文艺等实行思想统制。与这种“国民教育”相呼应，理论界便有如井上哲次郎等一批学者，与其相投契。这便是日本“官学体制学派”形成的最根本的原因了。

井上哲次郎曾经被日本学术界的不少人士称为是从19世纪末到20世纪初的30年间日本哲学研究的“重大存在”。但恰恰就在这30年内，大约是从1890年井上哲次郎从德国归来，到1923年他从东京大学退職的期间，在包括当时东京大学青年学者在内的学术界某些人士中，又盛行“帝大二腐儒”之说，即“东洋腐儒岛田重礼”与“西洋腐儒井上哲次郎”^①。19世纪后期日本杰出的无神论学者中江兆民，在著名的《一年有半》中说：“我们日本从古代到现在，一直没有哲学。……近来有加藤某和井上某，自己标榜是哲学家；社会上也许有人承认……而实际上却不配称做哲学家。”“没有哲学的人民，不论做什么事情，都没有深沉和远大的抱负，而不免流于浅薄。”这是多么沉痛的声音！中江兆民在这里说的“加藤某”和“井上某”，分别指的是曾任东京大学校长的加藤弘之和东大教授井上哲次郎。

或许这两种评论都是有道理的。处在与井上哲次郎同时代的先进的学者，从当时日本社会各种社会思潮与学术思潮的交互关系中，他们深切地认为，井上哲次郎及其代表的“官学体制学派”，无疑是一种学术腐朽的象征。井上氏与岛田氏共同控制的早期“中国哲学史研究”，便是此种学术腐朽的大本山，称之为“腐儒”不算为过。当然，井上氏是从欧洲归国，能操流利的德语，故定评为“西洋腐儒”。当学术史翻过了这一页，当年互相攻讦的学者已从舞台上退下之后，后世的学者来重新观察这一场日本新旧命运交替之间的学术演变时，作为以30年的时间支撑着东京大学的“支那哲学研究室”，且对其后辈学者产生过重大影响的一个学派的魁首，把他称之为学术上的“重大存在”，这也合乎情理。

以井上哲次郎为代表的“官学体制学派”，在20世纪初期，便逐步地演进为日本中国学领域中的“新儒学学派”——一个与日本国家体制粘着的，在近代文化旗帜下，致力于复兴儒学的学派。从学术史的发展来说，

① 吉川幸次郎等编《东洋学的创始者们》。讲谈社，1976年。

“官学体制学派”便为日本新儒学的形成与发展,作了充分的奠基。

第四节 “私学体系学派”的先驱者和奠基者的学术

“私学体系学派”的学者,与日本体制秩序保持着一定的距离,他们致力于使自己的学问达到与当时新学界相比肩的水准。从学术史的立场上来说,“私学体系学派”的学术,其内容尚未脱去启蒙的形态,但是,尔后对中国思想史的研究,基本上是承袭了这一学派开始采用的近代性的形式。

一、松本文三郎与《支那哲学史》

1898年,松本文三郎氏著述的《支那哲学史》,是这一学派的先驱性作品。在此十年前,即1888年内田周平著述了日本最早的《支那哲学史》,然而,它的论述内容只止于先秦,事实上还不能称为“哲学史”。所以,松本文三郎的《支那哲学史》,同时是日本中国学史上所有学派中第一部中国哲学“通史”,是以西方学术史形式,表述中国哲学思想发展历史的第一次尝试。

松本文三郎作为“中国哲学”研究创始期“体系学派”的最主要的代表性学者,以其著作《支那哲学史》为中心,构成的“松本中国哲学史研究”,具有以下几方面的特点。

第一,松本氏第一次把中国自古以来的哲学思想的发展,划分成依次递进的三个“时期”。第一期,创作时代——自东周至秦朝,第二期,训诂时代——自西汉至五代,第三期,扩张时代——自宋朝至今日。松本文三郎认为,第一期“创作时代”的哲学,呈现出“前后无比的盛况”。第二期“训诂时代”的哲学,是把“古书的训诂解释”作为“哲学”,“不见有新见创设”,“这是中国哲学史上最暗淡的日子”。第三期“扩张时代”的哲学,是“哲学的再兴时代”,这一阶段的末期,“由于考证学的兴起,导致了哲学的消灭”。

中国哲学史的这一分期形态,显然还没有突破宋学的基本观念,它虽然已经不再是宋学“道统”的表述,肯定了先秦诸子时代“前后无比的盛况”,但毕竟把“宋学”作为中国哲学的“再兴时代”,而把清代考证学的发

达,作为“哲学的消灭”,这正是日本汉学中朱子学的见解。尽管如此,松本文三郎氏毕竟摆脱了道统”的束缚,不仅把诸子学作为其研究的内容,而且用思想史发展中前后衔接的“分期方法”来论述中国哲学史,成为其后日本中国学中“分期法”的雏型——这一研究在形态方法论上的意义,恐怕要大于内容表述上的意义,但是,它显示了一种方法论,由此便将带来观念的革新。

第二,松本氏提出以“地理环境决定论”来解释中国哲学流派的形成。他在论述第一期创作时代的哲学时认为,战国时代的“邹鲁学派”,“荆楚学派”等之所以形成学术上的差异,便是因为“邹鲁学派”地处东北,“荆楚学派”地处西南,由各自不同的风土气候条件,形成了他们各自独特的哲学思想内容。这一观点,后来在1907年山路爱山(1864—1917)的《支那思想史》中,被进一步发挥。

第三,松本氏在阐述中国哲学的兴盛与衰败的历史原因时,强调了“思想的自由”与“言论的自由”。他认为早期中国哲学思想之所以出现“前后无比的盛况”,其根本原因便在于这一时代具有“思想的自由”与“言论的自由”的条件。这一观点几乎为后世所有的中国哲学史家所承袭。

第四,松本氏在中国哲学史的研究中,开始注意作为“哲学”本身所应该具有的逻辑性思维形态。他在论述公孙龙子时,认为历来把公孙龙子的“白马非马”论指责为“诡辩术”是没有意义的。松本氏说,“‘白马非马’论是公孙龙子创造出的一种论辩方法,具有他本人的确实性”,而在中国哲学上,类似这样的符合科学的逻辑性思维形态并不多见,“如果把中国哲学与西洋哲学相比较,那么,无论在‘物理性思维’,抑或是在‘逻辑性思维’方面,都比较欠缺”。

从一个世纪之后的学术立场来看松本文三郎的中国哲学史研究,可以批评的方面似乎是很多的。但也正是因为它率先形成于一个世纪之前,他试图与从西洋哲学史同样的形态出发构筑中国哲学史,特别是他试图在存在论、宇宙论和认识论中来说明诸家的学说——它的业绩无疑是杰出的,

二、远藤隆吉及其学术

一般说来,在“日本汉学”研究向“中国哲学”研究的“蜕皮”过程中,19世纪末到20世纪初的十年,是“私学体系学派”最活跃的学术期。继松本文三郎与他的《支那哲学史》刊出之后,远藤隆吉作为“私学体系学派”的

奠基学者崛起于学坛。1900年,远藤隆吉刊出《支那哲学史》,1903年又刊出《支那思想发达史》,从而为这一时期“私学体系学派”奠定了坚实的基础。

远藤隆吉是日本近代社会学的开拓者之一。1900年在他刊出《支那哲学史》的同时,又出版了论述美国社会学哥伦比亚学派代表学者福莱克林·亨利·吉第斯(Franklin Henry Giddings, 1855—1931)的专著《Giddings 社会学》,1907年再度出版《社会学讲话》,并在早稻田大学文学部主讲社会学。远藤氏对于中国哲学研究的兴趣,恐怕是与他欧美近代社会学的关注联系在一起的。

远藤隆吉的中国哲学史研究,其内容在于考察“思想的渊源及其推移”,其体系在于移植西洋学术史的表述模式。

关于中国哲学史的体系,远藤氏在松本文三郎的基础上,进一步确立了“三分法”的理论,成为“体系学派”的显著特征。

松本文三郎在《支那哲学史》中把中国古代哲学时分期,划分为“创作”、“训诂”、“扩张”三期。远藤氏也是中国哲学思想发展史“三分法”的主张者,但他把这三个时期定命为“古代哲学”、“中古哲学”、“近世哲学”,使它们更具学术化,欧美近代学者习惯上把前近代社会(资本主义形态之前)的发展史,区分为“上古”(古代)、“中古”、“近世”若干阶段。松本氏的“创作”、“训诂”、“扩张”三期的观念,事实上便来源于此,但他没有使用西洋学术史分期的“惯用语”,远藤氏的《支那哲学史》,则全盘接受了这一分期法及分期定名。这对日本中国学的影响,至为深远。

但是,远藤氏的《支那哲学史》在构筑上述三个发展时期时,他在“古代哲学”之前,却又单列了《〈易〉的哲学》作为一个独立项。他认为,“中国哲学几乎没有不含《易》哲学的意味的”,“《易》作为伦理的渊源,卜筮的基础,在理解中国思想方面具有特别重要的意义”。这一观点表明远藤隆吉的中国哲学观,并没有根本上脱出宋学的窠臼,宋学自周敦颐演八卦图,则极为推崇“易学”。当然,远藤氏在把中国哲学思想史划分成三个时代时,又这样另立“《易》的哲学”一个独立阶段,表现了他在中国哲学史分期上的困惑。

远藤隆吉作为从“日本汉学”研究向近代学术转化时期的学者,他的中国哲学观中最有价值的成份,恐怕便是对古典的怀疑主义态度了。他在《〈易〉的哲学》一项中,举证论述了他的两个观点,即《易翼》非孔子所作,

而《卦辞》和《爻辞》也非文王、周公所作。远藤氏虽然还缺乏如后世实证主义学者那样慎密考证的手段,但他表现出的对于包括孔子编述的六经在内的古典的怀疑,便把他与日本汉学家们相区别了,并且使得由他所代表的这种学术的转化,具有了科学性的意义。

远藤氏对孔子提出了批评,他说“孔子生于中国,益为中国之祸根”。这一冷峻的评价,远远超越了明治时代日本近代思想启蒙学家对日本儒学的评价,具有震聋发聩的功用。事实上,日本的传统汉学家们直到19世纪临近结束的时候,竟仍然固守“孔子是不应该研究的”这一陋见。他们在孔子“神圣”的威光下,不敢正面直视,甚至认为研究孔子是不守本份的举动。远藤隆吉不仅把孔子作为哲学思想研究的客体,而且提出了孔子系“中国祸根”这一令汉学家们丧胆咋舌的观点,不论其结论是否完全合理,在近代学术史上把“权威”从“神坛”上请下来而作为研究的客体,并且明确地表述研究者个人的见解,它的学术提示意义特别是在思想史研究中开启独立思维的价值,无疑是重大的。

与此相一致的,远藤氏在1911年发表的《汉学的革命》一文中,又特别强调了“孔子是中国人”的观点。这一观点中国人会觉得十分奇怪,但是,在20世纪初期的日本思想学术界,具有深刻的含义。由于当时“官学体制学派”已经向日本“新儒学”发展,“新儒学”具有强烈的“皇国护教”色彩——把自我理解和需要的当代意识内容归结为儒学精神,特别是全部归为孔子精神,又把对孔子的崇拜,发展为宗教型的迷狂,这便造成了“孔教”。日本传统汉学家和新儒学家们,把孔子作为超越时空的圣人加以膜拜。远藤隆吉的“孔于是中国人”的命题,便是针对这种宗教型的迷狂而提出的,具有确实的日本近代学者反思孔子的思想内涵。远藤氏在中国本土“五四”新文化运动提出“打倒孔家店”之前,在对中国哲学研究中表现出的这样一种对孔学反省的思想趋向,是日本中国学史上宝贵的遗产。

远藤隆吉作为日本近代社会学的开拓者,他对中国哲学思想的研究,具有若干社会学的形态。在《支那思想发达史》中,著者特别注意到了社会状况与古代哲学的关系。他在该书的《序文》中说“中国处于以农为本的经济状态中,少见工商业的发达。经济现象不断地表现为追求平等的形态。在此之上,有政治现象、文学现象、宗教现象、战争现象、教育现象,而经济现象为社会之根基,其他现象皆蒙受其影响”。从这样一种观点出发,著者在《支那思想发达史》的第一编中,论述中国社会的形成,采用极为独

特的社会史叙述的方法,试图把中国原始时代的诸形态,如婚姻、从氏向姓的变迁、宗教、政治制度等作为进化的过程加以理解,进而阐述这一时代的思想特点。当然,这样一种社会史的叙述方法,未能贯彻于全书。其后,实证主义学派“支那学社”的小岛祐马等继承了这一研究法。

日本中国哲学研究形成中出现的早期“私学体系学派”,大约在 20 世纪第一个十年后便逐渐地消失了,它的余脉分成为两股学术流,分别归为日本中国学中的实证主义学派和批判主义学派。其特点分别为这两个学派所继承,其缺憾也分别为这两个学派所稍有填补。

第八章

日本中国学的形成(二)

——“道学的史学”的没落与 “东洋史学”的兴起

原本在日本的汉学界,史学和文学都是经学的奴婢。当时,仅仅是作为古典的需要,以及臧否人物,立正大义名分的观点,才读诸如《史记》《汉书》《十八史略》及诗文等。

当“日本汉学”的主体——儒学,向“中国哲学”逐渐“蜕皮”时,原来依附于儒教经学的史学和文学,也都开始挣脱其奴仆的地位,追求其学术的独立性。但是,日本中国学对中国历史的研究成为一门近代科学,它并不是直接从传统汉学中承袭蜕变的。换句最通俗的话说,它是在近代学术发展中,在欧洲史学直接启蒙中,另起炉灶而造就成的。

第一节 德国冯·兰克学派与日本中国史研究的形成

1886年(明治十九年),东京大学为了适应当时在日本思想文化领域中对近代人文科学观念的探索,于这年3月,聘请德国V·兰克(Leopold von Ranke, 1795—1886)学派的主要学者L·里斯(Ludwing Riess, 1861—1928)主持新设立的“史学科”的教务。

一、兰克学派概说

兰克学派是一个在近代人文科学中,包括历史学、考古学、社会学、民

族学等领域内,产生过重大影响的学派。兰克(Leopold von Ranke, 1795年—1886),德国19世纪最重要的历史学家之一、也是西方近代史学的重要奠基者之一,他主张研究历史必须基于客观地搜集研读档案资料之后,如实地呈现历史的原貌。他的这种史学主张,被学界称作“兰克学派”。V·兰克,原来是德国柏林大学教授,自1841年起,担任普鲁士皇家史官。兰克学派的创始人兰克的基本特点,在于重视对历史资料的分析和批判,从中寻求历史发展的内在动力,强调历史的发展是世界上各种“力”的相互制衡和相互分解的结果。V·兰克在其《强国论》一书中说:“我们在世界史的发展中所目击的是各种各样的‘力’。”那么,这种造成历史发展的“力”是什么呢?V·兰克十分强调“精神的创造力”。他说:在诸种力中间,“尤其是产生精神的生命之创造力,本身就是生命。它实即道义的生命力”。V·兰克认为,“道义的生命力”在历史的进程中具有决定性作用。他在《政治问答》一书中又说;“由于道义的生命力,才能够在竞争中打倒作为竞争者的敌人。”V·兰克相信,世界史上所昭示的国家的衰亡,主要不是来自外来民族的侵略与破坏,而是来自一个民族内部的“道义”与“生命力”的颓废与衰退,亦即二者分离之故。V·兰克在这里寻找历史发展的动力。依据他的观念,V·兰克的历史学已经超越了历史上改朝换代的一般描述过程,而致力于探讨历史发展中内在的各种制衡机制。他的《拉丁日耳曼民族史》、《宗教改革时期的德国史》以及《世界史》,都是表述了这样一种史学立场,并且演示了以“实证”为核心的历史研究方法论。

兰克学派的历史学,吸引了日本学术界试图从事世界文化研究的最早的一批学者。1886年L·里斯开始在东京大学执教,便把兰克学派关于历史学的观念与研究方法,第一次比较完整地移植到了日本学术界。兰克学派的传入日本,就其直接的后果来说,大约存在于两个方面——一方面,它无疑是促使了日本近代新史学的诞生,由此便造成了日本传统汉学中“道学的史学”在观念和方法论上的终结;另一方面,由于V·兰克本人是普鲁士霸权主义和俾斯麦铁血政策的支持者,所以,这一学派对国家权力和政治权力的崇拜,也影响到日本近代思想的发展,对国家主义有推波助澜的作用。

二、坪井九马三的《史学研究法》

在兰克学派学术观念的推动下,当时在东京大学“史学科”与L·里斯

共执教鞭的坪井九马三(Tsuboui Kumezou, 1858—1936)教授,完成了《史学研究法》的撰写。这是日本史学史上第一部属于近代历史学范畴的理论著作。此书1903年(明治三十六年)由早稻田大学出版部刊出。

坪井九马三的《史学研究法》分为《总论》《史料编》《考证编》和《史论编》,凡四卷。每卷之中又设分论若干章。著者于《总论》起首,便说:

史学一词,系自古代汉语。中国之“历代史学”,通常简约而与“历史”同义。然彼等所用,亦仅以“历史”言之而难辨其意。今以科学性之研究法,欲阐明史学之概。

这一叙述表明,坪井九马三的《史学研究法》其发端之旨,便是针对传入日本的中国传统的史学观念。而“科学性之研究法”的来源,坪井九马三在该书《序言》中,又坦然承认,他是步英国、德国和法国诸史学家之后尘,“讲授史学研究法,爰有年矣,而将此科学性之研究法应用于史学,自信聊有所得”。这便是说,他是自觉地导入欧洲近代史学思想,“反拨”传统汉学观念的一位日本学人。

坪井九马三在本书中提出了“史学”的新定义。他说:

史学系研究作为社会之细胞的人的活动发展的科学(这里说的“人的活动”既是个人的,也是集团性)。……是作为社会细胞器官活动着的动物实体……(史学便是)把此种实体作为实物来看待,既不超越其上,也不迁就其下……在史学家眼中,既无神,也无魔。

坪井九马三的这一新“史学”观,是把作为“社会细胞”的“人”作为其全部中心的,这正是近代资产阶级史学的一个最基本的特质,坪井九马三因此而成为日本近代史学理论的奠基者。

在把“人的活动”作为史学中心的旗帜下,坪井九马三又十分强调“历史学既然是处理人间的现象,那么,重视人的心理因素是研究历史的第一条件”。但同时,坪井氏又认为,“为解开历史之谜,为此而必须在实际中吸收广泛的知识加以论证”。坪井九马三的这一史学观念,具有心理主义史学和经验主义实证史学的特征,而这正是德国兰克学派的史学特点。

在此基础上,坪井九马三把对历史的研究划分为三个阶段,

第一阶段:史料阶段——收集历史的材料,为造成历史的补助。

第二阶段:考证阶段——史料的整理。这指的是对史料进行外部的和内部的批判。

第三阶段:史论阶段——对经过整理的史料,进行解释,综合和复活,史学的根本条件,理论史学。

坪井九马三认为,经过上述三个阶段完成的工作,才可以称为“历史研究”。

坪井九马三的《史学研究法》从观念和方法论两个方面,导入了近代史学概念。它虽然并不是专门为日本近代中国学领域中的中国史研究的方向而撰写的指导书,却是主要针对传统史学观念(主要是汉学观念)而撰写的一部具有广泛导向性的理论著作,从日本中国学史的发展来看,这一部著作对这一领域中的中国史研究的近代性的形成,具有深刻的影响。

三、“史学会”的建立与东京帝国大学的“中国史”课程

前已论述,1887—1902年,德国V·兰克学派的主要学者L·里斯,执教于东京帝国大学史学科,为日本传入了欧洲近代的史学理论和方法,并造就了第一批具有近代文化观念的史学家。

在L·里斯的影响下,东京帝国大学与史学有关系的教授、学生以及“编年史”的工作人员(今东京大学史料编纂所的前身)于1888年成立了“史学会”。这是日本学术界近代史学的形成中最初的学会。翌年12月,该学会出版《史学会杂志》,1893年改名《史学杂志》,一个世纪以来沿续至今,成为20世纪日本史学的权威性刊物。自19世纪末以来,有关中国历史研究的重要的论文,大都在这一刊物上发表过。

当时,东京帝国大学的文科处在“九学制时代”,在史学方面,有“国史学科”以教授日本史,有“史学科”以教授欧洲史,也包括若干中国史。中学的历史教学,当时也仿制为“国史”和“万国史”,“万国史”即世界历史。从近代人文科学的立场来说,虽然没有独立形态的“中国史”,但是,这样的学科配置已经意味着与传统的汉学和国学分道扬镳了。它事实上已经说明了,稍后建立起来的对中国历史的研究,正是从世界史的研究中分化出来的,而不是从日本传统汉学的“道学的史学”中演变过来的。

日本中国学中近代形态的对中国史研究,便萌发于这一时代,1888年至1890年,那珂通世(Naka Michiyo, 1851—1908)撰《支那通史》五卷,此

书用汉文写成,自上古至元代。此为对中国历史研究,首先采用“通史”形式的著作。它通行于日本。1938年,和田清(Wada Sei,1890—1963)博士把它移译为日本现代文再版。不惟如此,此书并且输入中国,增补了元明的事迹,题为《历代史略》刊行。差不多同一时间,公元1888年至1892年,市村瓚次郎(Ichimura Sanjirou,1864—1947),满川龟太郎(Mitsukawa Kmetarou,1888—1936)两博士合著《支那史》六卷刊行,此书也表现了打破旧史学传统的新形式。当时,为适应社会时势对中国史的需要,东京帝国大学文科从1895年(明治二十八年)起,设立了“支那史学”(中国史研究)。

1895年9月至1901年7月,由林泰辅副教授讲授“支那古代史”。

1896年5月起,那珂通世博士作为讲师,主持“日清交通史”,1901年9月起,讲授“清朝儒学史”、“元史”和“西域史”。

1901年9月起,市村瓚次郎博士作为副教授,接替林泰辅,讲授“秦汉史”与“南朝史”。

1903年9月起,安野重经博士,由主持“中国法制史”改为讲授“中国上古史”。

在上述期间,坪井九马三博士,长期讲授“蒙古史”与“中亚细亚史”。

东京帝国大学推出了一个新旧交替的中国史研究的学术阵容。

第二节 东洋史学的范畴与形成

日本中国学界对中国史研究的真正的近代概念,是把中国历史研究属于“东洋史学”的。这是一个令人困惑的学术范畴。

一、日本学界的“东洋”概念与“东洋史学”范畴

所谓“东洋”的概念,最早大约是中国元明时代的地理学家们提出来的一个洋面海域范围。元人汪大渊的《岛夷志略》、明人张燮的《东西洋考》中,把南海东部及其附近诸岛、大约北半球东经110°以东,主要是加里曼丹岛、菲律宾群岛等,称为“东洋”。清代以来,因为日本位于中国之东的海中,中国人就称日本为“东洋”了。但有意思的是日本从17世纪德川时代以来,关于欧洲的知识渐次增长,因此,常用“西洋”这个名称称呼那

些处于日本极西地位的欧洲各国,而且逐渐地赋予了“西洋”这个名称以文化上的意义——代表一种与东亚和日本异质的文化形态和社会形态。这样,“西洋”在17世纪之后的日本人意识中,便逐渐成为一个具有人文意义的范畴。日本人的意识中产生了“西洋”的概念,于是与此相对应,则把东方的国家,称之为“东洋”,同时,不言而喻,此时的“东洋”,也附着于文化上的意义。在日本人的心目中,所谓“东洋”,指的便是以中国为中心的曾经使日本文化受容的国家与地区。19世纪初期,著名学者佐久间象山(Sakuma Syouzan, 1811—1864)在诗中说:

东洋道德西洋艺,匡廓相依完圈模。

大地一周一万里,还须缺得半隅无。

这时候,日本人虽然没有称中国人为“东洋人”,但却把中国作为“东洋”的核心——此时的“东洋”与“西洋”,便是日本人意识中区分出的世界两大文化圈。

日本最早的用“东洋史学”概念来替代对中国历史的研究,是在中等学校中发展起来的。1894年,根据那珂通世、三宅米吉(Miyake Yonekichi, 1860—1929)等教授的建议,在日本中学中设置“东洋史”课程。这时候所谓的“东洋史”,实际上是一个以中国历史为主要内容的极为宽泛的范畴。它包括了历史、经济、宗教、地理、考古、艺术、法律等众多的领域,几乎囊括了除哲学之外的以中国为中心的诸种文化的所有层面。

1897年,市村赞次郎将五年前刊行的《支那史》六卷,节缩为《东洋史要》一册刊行,此书其后重版数十次。1898年又出版了桑原鹭藏(Kuwabara Jitsuzou, 1870—1931)的《中等东洋史》。它们是日本中国学界的第一批东洋史学著作。

那么,当时日本的中等教育中已经有了“万国史”,为什么要另设“东洋史”呢?既然以中国历史为主要内容,为什么不言“中国史”而言“东洋史”呢?那珂通世博士说:

“中国历史,仅以历代兴亡为主,而不论人种之盛衰消长。东洋历史,不仅言东洋诸国之兴亡,且论及中国种、突厥种、女真种、蒙古种等之盛衰

消长。^①”

那珂通世的这一东洋史学观,正是中日甲午战争前后,日本中国学界中有代表性的一种史学观。

事实上,当时要把对中国历史的研究从世界史中分离出来,形成一门独立的学科,还存在着更现实的政治文化背景。自19世纪80年代以来,日本的“国权扩张论”渐次发展。19世纪90年代,当时陆军卿山县有朋发表了关于日本“国界线”和“利益线”的讲话,公然提出,为确保日本的利益,满洲(中国东北地区)、台湾、朝鲜等,都在所谓日本利益线之内,并在行动上开始积极准备并吞朝鲜,进而寻找机会与中国决战,以实现它在亚洲的“领导”地位。在这种现实性要求下,对中国历史(这里的“历史”,如同上述“东洋史”概念一样,是一个“泛历史”范畴)研究的主体性方向,无疑便是与日本国家利益的要求相一致的。以中国史为中心的“东洋史学”的建立,正是日本国权论开始着眼于以中国为中心的整个亚洲(以东亚、东南亚为主)的利益心态在日本中国学领域中的表现。

二、那珂通世等人的“东洋史观”

1902年(明治三十五年),那珂通世受文部省之命,为中学和师范学校撰著东洋史学的教科书。这是在“东洋史学”这一学科为大学的讲坛接受之前的事。1903年该教科书刊出,定名《东洋小史》,凡四篇56章。我们从该书的谋篇布章中,大致可以看出本世纪初“东洋史学”在形成之时的范畴内涵:

第一篇 上古

第一章 太古的支那

第三章 春秋之世

第五章 孔子

第七章 周末之学术

第九章 佛法的兴起

第二篇 中古

第二章 唐虞三代

第四章 周的制度文物

第六章 战国

第八章 太古之印度

① 桑田六郎《回忆白鸟先生》,见《白鸟库吉全集月报》第10期。

- | | |
|-----------------------|------------------|
| 第一章 秦的一统 | 第二章 前汉(上) |
| 第三章 前汉(下) | 第四章 后汉之政匈奴西域之叛服 |
| 第五章 三国 | 第六章 晋 五胡十六国 |
| 第七章 东方诸国之古史 | 第八章 大月氏 佛教的东流 |
| 第九章 南北朝 隋 | 第十章 唐(上) |
| 第十一章 唐(中) | 第十二章 唐(下) |
| 第十三章 东方诸国之盛衰 | 第十四章 北西诸国之盛衰 |
| 第十五章 汉唐的儒学文艺 | |
| 第十六章 佛教·道教,其他宗教·南海贸易 | |
| 第十七章 五代 | 第十八章 宋的初世 |
| 第十九章 宋的中世 | 第廿章 辽金之兴废 高丽之盛衰 |
| 第廿一章 金宋的交涉 | 第廿二章 宋代的儒学文艺宗教 |
| 第廿三章 宋代的西域诸国 | |
| 第三篇 近古 | |
| 第一章 元太祖的勃兴西征 | |
| 第二章 元太宗的南征 拔都旭烈兀的西征 | |
| 第三章 元世祖的一统与东侵 | 第四章 元代的治乱 诸侯国的盛衰 |
| 第五章 明的初世 | 第六章 帖木儿的兼并 |
| 第七章 明的中世 | 第八章 安南的叛服 沿海的盗寇 |
| 第九章 明的末世 | 第十章 元明的儒学文艺 |
| 第十一章 莫卧儿帝国的兴亡 | |
| 第十二章 葡萄牙西班牙的东略 天主教的东流 | |
| 第四篇 近世 | |
| 第一章 清的开国 | 第二章 清圣祖高宗之业 |
| 第三章 清的学术 | 第四章 兰英诸国在东洋的竞争 |
| 第五章 英领印度 | 第六章 清英的交涉 |
| 第七章 长发之乱 英法对北中国的侵伐 | |
| 第八章 俄人之东略 清俄关系 英俄的冲突 | |
| 第九章 安南·暹罗清法的交涉 | |
| 第十章 日清韩的关系 日清战役 | |
| 第十一章 英俄法德美在东洋 | |
| 第十二章 东亚各国在当今世界的地位 | |

从那珂通世的这样的篇章布局中,至少可以看出“东洋史”初建时期的三方面特征:

第一,上述 56 章内容中,事涉中国史事者凡 38 章。所谓“东洋史”,事实上是以中国史为核心展开的。

第二,在中国史事的论述方面,区别于历代旧史书的记述,极为明显。它开始脱出以帝王为中心的王朝事件的叙述而试图描画历史递进的线索。

第三,超越中国史事的“东洋史”的叙述,皆出于与日本具有诸种关系的考虑。如上述“东方诸国之古史”、“大月氏佛教的东流”、“西北诸国的兴衰”、“宋代的西域诸国”等,都是根据文部省的“编纂要目”特意加入的。同样的章节名,也见于同时代坂本健一与高桑驹吉合撰的《新撰东洋史》中。这大概是当时一部分学者的共识吧。

20 世纪 30 年代,日本历史学家中山久四郎在回顾这一时期确立“东洋史学”时,曾坦率地说道:

要言之,在中等教育界创立东洋史科,首先是已故那珂通世先生尽首唱之力,然同时应注意的,则是明治二十七,八年战役(指 1894—1895 年的中日甲午战争)后,伴随我日本民族国运之发展而产生的觉醒,促进和助长了东洋史科与西洋史科的并立。这可以说,时势的进运与学术的进步之间,亦存在着微妙的关系。

实际势态正是这样,战前的“东洋史学”正处于日本近代学术发展与日本近代国权论的交叉点上,因此,它一方面具有了不同于传统的“道学的史学”的近代学术性质,一方面又先天地染上了国权论的痼疾——政治与学术,正是这样地难分难解。

三、“东洋史学”的形成

日本帝国大学内设立“东洋史学”,是由京都大学开始的。1907 年,京都帝国大学创立“史学科”,从中设立“东洋史学第一讲座”,由内藤湖南主持,1908 年,又设立“东洋史学第二讲座”,由刚从中国回国的桑原鹭藏博士(1870—1931)主持。参加“东洋史学”课程的,尚有新进的年轻史学家富冈谦藏、滨田耕作、羽田亨等。

在此之前,东京帝国大学曾于1904年进行学科改制,文科从九学科制,改为哲学、史学、文学三学科制,在史学科中分设国史学,支那(中国)史学和西洋史学。但这是不稳定的讲座。翌年,即把从前的“汉学支那语学讲座”分割为“支那哲学、史学、文学”第一、第二、第三讲座,由星野恒、市村瓚次郎、白鸟库吉、那珂通世等教授担任“支那史学”课程。这是一个新老学者的混合阵容。星野恒(Hoshino Hisashi, 1839—1917)把孔子视为神圣,把对“孔子研究”视为亵渎;而白鸟库吉则以充满疑惑的眼光观察孔子,认为孔子膜拜的所谓“尧舜”是根本不存在的。他们之间在史学观念上的差异,恐怕相距一个社会形态的等级。1910年,东京帝国大学将“支那史学”改为“东洋史学”。于是,以日本这两个最著名的帝国大学学科改制为标志,近代日本中国学中正式建立起了“东洋史学”学科。

第九章

日本中国学的形成(三)

——“中国文学”近代性研究的形成

在近代日本中国学的建设中,“中国文学”研究的确立,似乎是最富有戏剧性的。在日本近代人文学学术中,出现“文学”这一概念与英语学术界中的“literature”的意义基本相通,据说起源于1875年(明治八年)《文部省报告》第21期中^①。原来,在中国古典中,“文学”是一个很模糊的概念。古诗所谓“子方年少富文学,面如红玉肥有光”(明人杨基《眉庵集》卷二《句容送蔡惟中诗》)。这是泛指才华洋溢,诗人留给读者的理解空间是很宽阔的。或许,将现代意义上的哲学、史学、文学综合理解为“文学”,也不算为过。日本江户时代的“文学”,大约也可作如是观——它存在于哲学、思想、历史等人文科学的诸领域,也包括了汉诗文与和歌、和文等广泛的概念,并且以幕府公认的幕府官学的朱子学为中心的儒学,为“文学”的首座,而戏作小说、俳谐、川柳、狂歌、净琉璃、歌舞伎等俗文学,又置于正统文学之外。这一文学概念,实际上是经学的附庸。这就是说,江户文学若细分起来,约有两类:一类是作为官学的儒学;一类是通俗文学。传入日本的中国文学,便包容在这两类“文学”中。第一类中容纳了包括起自《诗经》的中国文人的诗文。第二类中容纳了后来被称为通俗文学的如小说、戏曲。现代意义上的“中国文学”,便是由江户时代的这两类内容物,在明治时代中后期逐渐接近融合而形成的一个语言文字艺术范畴。

所谓“中国文学研究”,便是指中国文学在从江户时代的旧文学范畴中脱离出来,而形成现代意义上的“文学”范畴的过程中,不是把它作为经

^① 依据铃木修次在《中国文学の比較文学的研究》(汲古书院,1986年)中《“文学”の訳語の誕生と日中文学》一节中的考证。

学的附庸,而是把它作为人文科学的一个领域所展开的近代学术研究。读者由此可以知道,“中国文学研究”这一近代学术的确立,是以“中国文学”形成语言文字艺术的独立范畴为依托的,但事实上,“中国文学”形成自己的独立范畴,又是依靠当时已经萌发的近代“中国文学研究”这一学术加以推进的。

第一节 坪内逍遥的《小说神髓》与文学观念的更新

明治维新以来,西方美学和文学理论开始介绍到日本。日本近代哲学创始人西周,也曾翻译过美国的奚般氏著《心理学》二卷。1889年,菊池大麓(Kikuchi Dairoku, 1856—1917)翻译了《修辞及华文》,中江兆民据法国学者维伦的美学著作,译编了《维氏美学》,此外,当时在东京帝国大学担任文学讲师的美国学者费诺罗萨,讲授并出版了《美术真说》等。乃至20世纪初,勃兰兑斯的《十九世纪欧洲文学主潮史》也传入日本^①,欧洲各种文学流派,诸如德国的浪漫派、英国的自然主义、法国的古典派、北欧各民族文学,都由此而为日本人所认识。所有这些,都推动了当时日本的文学觉醒。

一、高田半峰对中国文论的批评

这一时代尽管日本汉诗创作获得了独特的发展,而对中国文学的翻译介绍,则主要停留在明清历史演义、才子佳人小说以及艳情杂纂之类。金圣叹等人的小说评点,尽管仍然在影响一些汉学家(如依田学海等人对《经国美谈》的评点等),但他们的批评显得观念陈旧,语言古板,缺乏新意,且带着摹拟的痕迹。这种文学势态,正像19世纪80年代末山口虎太郎(Yamakuchi Toradarou)评述时所说的:

吾尝读莱辛之集,又读卡莱尔,麦考莱等编,叹其议论精深,评质切实,

^① 勃兰兑斯的《十九世纪欧洲文学主潮史》对当时正在日本留学的鲁迅,影响甚大,这从鲁迅《摩罗诗力说》中可以清楚地看出。

其中有惊心动魄,百世之后仍令披读之人生如新发研之想者。莱辛《拉奥孔》,以及尼布尔、兰克、盖比奴斯等之于历史,歌德、席勒、赫尔德、雪莱之于赋,皆评之善中者也。大凡如此者,虽求诸东海之滨,颇难获之,然不得已,圣叹之《水浒传》,毛氏之《三国志》,悟一子之《西游记》等,可谓庶几乎?①

这一段描述对外国文学的倾心,倒十分像日本古代五山文化时代中岩园月致虎关师练的信中所描述的情况,只不过中岩园月描述的五山时代的日本人是如何倾心于中国文化与文学,山口虎太郎所描述的是他如何倾心于欧洲文学。其间虽然也提到了几部中国古典小识的评点,但这并不是因为山口氏看出了其中的文学价值,而多半是出于这些评点家在日本固有的威望。尽管本书著者有些怀疑这位山口虎太郎先生是否真的精研过他上列这么多欧洲名人和著作,但他表述的这一文学趋势,却是与明治近代文化发展的总体相一致的。

文学势态的发展,便很快对中国古典的文艺评论方式提出了批评。高田半峰(Takada Namine)是第一位对中西文学批评进行比较研究的学者。他认为,如果说中国人的文艺批评是以“赞美”为主的话,那么,西方人的文艺批评则专在于“刺冲”与“挑过”。正因为如此,中国人的作品若得具眼者的评语,不少便重于九鼎大吕,而西洋人的作品,若被批评家的刺冲所攻破,不少则空为蠹鱼饵食。高田半峰认为,中国人的赞美主义不仅往往流为谄谀,而且毫不能显示批评的实效。其略者,常罗列艳辞丽句赞扬著述;其详者,也只停留在说透人不易理解的妙处、揭示人不易看出的要点。所谓评点,不过是一种注释。高田半峰认为,批评主要在于切磋、在于琢磨。他说,西洋批评家屡屡操其尖锐的锋芒,使少壮著述家怀“绵绵无绝期”的怨恨,这虽似太狠心,但可以说是尽了批评家的职责。在他看来,西洋文学翼翼日进,恰在于批评家这种扬所当扬、抑所当抑的态度,而东方文学家出现逡巡退步之色,萎靡不振,也正在于批评家只罗列谄谀文学,敷衍塞责。

高田半峰对中西方文学批评的比较,虽然是在日本“脱亚入欧”的气氛中进行的,在比较研究中掺入了带有偏见性的价值判断,但可以说它多

① 1890年1月《栅草纸》,题为《舞女细浮》,是对森鸥外名著《舞姬》的品评。

少还是击中了中国文学批评的一些穴位,也在事实上展示了日本学术界对中国文学传统研究包括从观念到方法论的一种否定,它对正在形成中的日本中国学中的文学研究具有意义。

在此之前的明治初期,民权派在受到镇压和迫害无法自由地宣传政治主张时,曾效仿西方资产阶级用小说作为向群众灌输、渗透和鼓吹政治改革纲领的武器。为此,他们针对社会上对小说的蔑视,用夸张的言辞来抬高小说的地位,提出“盖于泰西诸国,稗史院本为文章之最上乘者也”,甚至赞颂西方小说家功勋超出殖民域外君临宇内的天子。他们把小说看成是与“人心之兴败,社会之盛衰”有着重大关系的圣物,反过来又以文学来测度政治,说“西人观文学之盛衰进退,所以判一国之文不文、化不化,可谓良有理焉”,借以反对将文学看成“闲人物之闲事业”。透过这些新鲜而雄辩的辞句,可以看到民权派批评家的内心深处,是在把文学看作“经国之大业,不朽之盛事”的古老观念中所加的新内容,不过是将历来正统文人轻视的小说也列入可建“千载之功”的体裁罢了。至于民权派也把小说比作“佛徒之济度众生”,要求政治家们“现身千万亿,随时施化导之方便”,这与中国李渔等人将稗史视为大众“慈航”的看法本质上也几乎是一脉相承的。

民权派主张西方文艺观,其实只是取其一点,未及其余。他们异口同声地指斥传统的“和汉”(日本中国)小说“污染于陋习,拘泥于旧惯”,反复陈述改造它们的紧迫性。1885年5月28日发表在《自由灯》上的乌乌道人的文章《政治小说之效力》提到了《水浒传》:

正史不过同于目录哉!又如支那之二十二史,诚具备其制度文物,或英雄豪杰等之传记,然足可征之为今日文明史之材料观当时一般之风俗者,道人却谓唯在于《水浒传》,彼狱吏跋扈,贿赂公行,道德腐败之状,岂非逼真可见。然此等巧妙则巧妙矣终未免支那产物之气息,到底无有彼西洋流行之政治小说之效力也。

乌乌道人肯定了《水浒传》可以作为文明史的材料,据以可以了解当时社会黑暗的现实,但却又看不上书中那“支那产物之气息”,而推崇“西洋流行之政治小说之效力”。这所谓“支那产物之气息”是什么,乌乌道人没有明说,或许他认为当时读者(主要是接受了一些西方近代思想的青年

知识分子)足可心领神会。在“文明开化”“脱亚入欧”浪潮迅疾的冲击下,民权派人物要改变的是旧小说效忠君父的忠孝节义,代之以争取民权、召开国会的纲领,即以资产阶级民主思想的概念化描写替代封建道德的说教,而并不准备放弃传统的劝惩主义与传统的小说观。

二、坪内逍遥与《小说神髓》

但是,日本文艺学的发展,随着日本整个思想文化的向近代化推进而已经到了从根本上更新观念的时候了。在日本理论界,最早集近代文艺观之大成脱颖而出的,则是一位在东京帝国大学学习文艺学的学生坪内逍遥(Tsubouchi Shousho, 1859—1935)。他在26岁时,以当时获得的西方文艺知识,撰写了日本近代文艺史上第一部有系统的以小说为中心的文学理论著作——《小说神髓》。此书于1885年9月到1886年6月,分九册(共二卷)由松月堂刊行。《小说神髓》是日本近代文学理论的开篇,它以改造文学,特别是改造小说为首,研讨了读者群众鉴赏与批评力的养成和造就作家的若干条件。它惊醒了一代沉迷于旧梦的文学家,唤起了日本文学写实主义的潮流。

《小说神髓》分《原理编》(上卷)和《技术编》(下卷)两部分。坪内逍遥在《原理编》中,讨论了艺术的范畴,小说的变迁、小说的主脑以及小说的种类和社会作用,《技术编》论述文体与作品角色、主人公的设定和叙事法等问题。总起来说,坪内逍遥认为,第一,文学应该抗拒在艺术原理之外的任何力量来统治小说。第二,把小说作为艺术之内的一种形态,由此来确立小说的权威。第三,小说的中心在于表现“人情”和“世相”。所谓“人情”,便是人的心理和欲望,所谓“世相”,便是社会上诸种世态风俗。第四,作家应该把“人情”与“世相”形象化,在这个过程中,作家应该以旁观者的态度,如实地模写。关于对坪内逍遥在《小说神髓》中的上述总体主张,国际比较文学研究家们评论各不相同。有人称它为近代现实主义论,有人称它朴素写实主义论,有人称它为资产阶级艺术至上主义。但有一点看法也许是共同的,即《小说神髓》在日本文艺史上第一次提出了近代的“小说”概念,并由此确立了资产阶级文艺学的若干原则。这对近代日本中国学中文学研究的形成,是十分重要的。从这样的总观念出发,坪内逍遥对于中国传统小说观念的批评,特别是对于这种观念在日本文学界,例如江户时代戏作小说创作方面的严重影响的批评,以及对于转变日本近代

作家对中国文学的理解,具有首倡之功。

在《小说神髓》的序言中,坪内便把戏作小说的转相摹拟,千人一面,万部一腔,归咎于戏作作者师从李渔以“义发劝惩”为小说主脑的小说观的结果:

近来刊行之小说稗史种种,非马琴、种彦之糟粕,则多为一九、春水之庸物。盖此间戏作者流,一味师从李笠(李渔)之语,以“义发劝惩”为小说稗史之主脑,造道德模型,为欲在此下功夫,故虽未必想尝古人糟粕,然以其范围本非广大,乃不知不觉作出同辙同趣之稗史。

事实上,当时“劝善惩恶”小说观已经成为日本文学创作和文学研究的巨大障碍,坪内逍遥抓住由于戏作作者苦心制造道德模型而造成的弊害,痛加揭露,正是选择了适宜的突破口。

坪内逍遥分析这样一种小说观能够风行的原因,在于日本自古以来的风气,就是把小说当作“教育之一方便”,屡屡提倡以奖诫劝善为小说主眼。他针锋相对地指出:“小说之主脑,人情也,世态风俗次之。何谓人情?人情乃人之情欲,所谓百八烦恼是也,”坪内逍遥于1885年8月4日发表在《自由灯》上的文章中,又明确指出:“小说之主髓在写人情世态,如以劝惩为主髓,或以政治寓意为主目,则违背真小说之旨。小说之为美术(此即指艺术),诚可暗寓风教之意,然误解寓意之寓字,以寓意为主意,则大谬。”坪内逍遥将日本的小说与西方近代小说作了对比,认为它们最大的不同,在于前者将劝惩置于主位,而后者将人情世态置于主位:

近代小说家概以人情为主髓,设计其情节趣旨,专以美术之精神,编写小说。如英国爱略特女士及美国布莱特、哈特,重此主意,虽于政事上之目的寓意不少,然其寓意之方法,与我国作者迥异。盖我国之劝惩作者,以劝惩为主,以人情世态为宾,泰西小说家反是,以情志为主,以奖励之意为宾,可谓第一不同。

坪内逍遥从西方近代小说中,发现了劝惩小说的对立物。他举例说,金斯莱所作的政事小说,不以宣传政党所持议论为主髓,而专以政治会议情态为主眼,与日本那些写出往古事迹、暗讽时下政治、笔伐当局者的作者

们有天壤之别。斯陀夫人《汤姆叔叔的小屋》专着眼于主仆情态,以暴露奴隶制度的弊害,而不是像当时的日本作者,勉强以劝惩为主,视为反面人物者则是彻头彻尾的恶奴,毫无可取之处,而善人则全是“纯良”,超类离伦,伏入圣域。

在《小说种类》这一部分中,坪内逍遥将小说分为“模写小说”与“劝惩小说”两类,他推崇的是前一种。这类小说并不勉强寄寓劝惩之意而曲设情节,只是描写出世间本来的情态,使读者自然地体察人生的道理。这里,他再一次将日本小说的种种缺陷,归咎于师从中国的李渔:

虽然,我国小说作者,不探寻这些道理,一味师从笠翁之语,一读小说,便想不可不“取事凡近,义发劝惩”,制造奖诫之模型,强在其中设置趣旨,岂不可笑?

坪内逍遥把戏作小说,政治小说的作者们看作李渔的异国弟子,多处揭了他们的短:如以偏颇的爱憎,随心所欲地支配人物的命运,甚至出于对主人公的偏爱,一味保护,“每临危险场面必援救之”往往“其人难杀”,乃至“杀而不死”,这些批评在当时可谓一语中的。

坪内逍遥幼年学习汉文典籍,对于中国古代文学有相当素养。在论证小说可为“文章师表”的时候,他将《水浒传》同《源氏物语》同样作为“小说之大手笔”,肯定它们“不独其趣旨奇巧,其文亦绝妙,句句锦绣,故于有志学文者多裨益”。他在奇异谭(神话传说)和寓言之书里去寻觅小说的源头,将《庄子》与《伊索寓言》等量齐观,视为“寓言之书”中的杰作,又论定《西游记》在表面奇异荒唐、架空无稽的故事之处,还存在一种“深妙不可思议的结构”,“可窥得彼幽玄佛道之消息”,把它和斯宾塞的《仙女王》、班场的《天道历程》同归为“寓意小说”。对《金瓶梅》《肉蒲团》之类,他不把它们列入“真正小说”之列,因为其中“含有美术最忌讳之鄙猥原(元)素”。这些议论,都贯穿着一个精神,就是将以往的中日作品都放在美术(艺术)原则的天平上重新检验评判。

坪内逍遥批判的锋芒,是针对日本的戏作者与政治小说,但涉及对李渔等人小说理论的评价。坪内逍遥对中国古代文学,尤其是以小说为主的通俗文学,采用了与传统汉学家很不相同的观察角度与观察方法。实际上可以说,坪内逍遥的《小说神髓》,标志着日本文艺家们开始树立近代文学

观念,实现了对中国古代文学从仰慕到参照研究乃至批评的转变。

第二节 法国葛兰言的《中国古代的祭礼与歌谣》

——对近代日本中国文学研究的影响

1919年,法国中国学家葛兰言·保罗·马塞尔(Granet, Paul Marcel, 1884—1940)出版了研究中国《诗经》的名著《中国古代的祭礼与歌谣》,此书对于近代日本中国学的形成,在观念和方法论上,都可以说是一件具有重大意义的事情。

中国的《诗经》自“毛诗大序”以来,一直作为“诗教”的范本,汉代便被称为“五经”之一。千百年来,中国儒学家对《诗经》连篇累牍的注疏释解,使一部原来极为生动而伟大的文学作品,窒息了原有的生命力量,它充当“经学”的奴仆,而成为专制政治的意识形态。日本传统汉学在《诗经》方面,乃至整体的关于文学的观念,都没有能超越中国经学的范畴。

欧洲 Sinology 对中国文学的兴趣,主要集中在两个方面:一个方面是对中国近代的通俗文学,主要是对元曲和明清通俗小说的兴趣;一方面是对中国的诗歌,主要是对《诗经》的兴趣。但一般说起来,对前者的兴趣——是文学性的,对后者的兴趣则是社会学性的。自18世纪中期《诗经》传入欧洲之后,欧洲的研究家,基本上一直沿着近代人文科学的观念,摆脱了中国“经学”羁绊之苦,把《诗经》作为社会学的材料,客观地加以审视。

1736年,法国学者杜·赫德(Du Halde)在巴黎出版其主编的《中华帝国全志》,该书全称《中华帝国及中国所属鞑靼地区的地理、历史、编年纪、政治与博物》(共四卷),其中第二卷“王室、政府、产业、民情、交通、文学、语学、哲学”中,收入在华神甫马若瑟(Premare, JoSeph Henri Marie de, 1666—1735)译出的《诗经》“天作”、“皇矣”等八首。杜·赫德为此撰文作了专门介绍,把《诗经》的作品,分为对人的赞歌,王朝风俗之歌,比兴之诗,颂扬高尚之歌及不合孔子教义的可疑之诗共五类^①。

^① 杜·赫德是18世纪重要的汉学家,他除了编写4卷本的《中华帝国志》外,还主编了《耶稣会士书简集》的第9—26卷。学术界一般认为杜赫德的著作是18世纪最为全面论述中华的史料,是法国乃至欧洲汉学的奠基之一。

18世纪下半叶以来,欧洲学者对《诗经》的研究,一直是沿着摆脱中国经学立场,从社会学、民族学和民俗学的范畴来加以阐述。1838年和1843年,爱德华·比奥(Edouard Bait)的《诗经》专论,可能具有代表性。比奥强调《诗经》是“东亚传给我们的最出色的风俗画之一”,“它以古朴的风格向我们展示了上古时期的风俗民情”,《诗经》“实际上是中国最早的民歌”^①。

葛兰言的《中国古代的祭礼与歌谣》对一个半世纪以来欧洲中国学的“诗经观”作了一次总结。该书以法国资产阶级社会学观点和方法论为基础,以分析《诗经》为轴心,经过精细的考证,试图复原中国古代的祭礼,从而来解明中国古代社会。

全书分为“《诗经》的恋爱歌”与“古代的祭礼”两编。前编四章,分别为“古典的读法”、“田园性的主题”、“村落的恋爱”和“山川的歌谣”。在本编中,著者立意去除历来附加于《诗经》歌谣上的儒教的与官方的曲解,恢复诗篇的原来面貌,追溯它们产生的根由,阐述在这些古代歌谣中表现的庶民性以及庶民信仰,并论证了信仰与仪礼的关系,祭礼的季节性特点以及祭礼中个人与集体的关系等。后编五章,分别为“地方性的祭礼”、“事实与解释”、“季节性的节奏”、“圣地”、“竞争”。最后有“结论”,独为一章。后编的宗旨在于论述著者所确认的《诗经》歌谣中所歌颂的山川祭礼,共同社会的更新、诗战与竞争、男女青年的婚约,以及祭礼的“性”的特点等。

葛兰言通过上述研究,表明了他的中国文化观念,概而言之,大致有如下的特点。

第一,葛兰言在回顾《诗经》在中国文化中的历史作用时说:“如果《论语》的记事得以信凭,那么,孔子依据对《诗》的研究,得以实行‘德’的实践,而同时又教导他的弟子们学习《诗经》。这便是说,在养成道德反省的习惯,尊重社会性的义务感,以及加强对于‘恶’的厌恶诸方面,都必须得助于《诗经》。”但是,葛兰言本人却认为:“只要不坚持把《诗经》尊之为‘经’,不把孔子的标准作为衡量价值的首要标准,那就没有任何东西强迫人们去思考什么歌谣描绘了恶俗,又是什么歌谣歌颂了德行,也就没有任何东西强迫人们去证明只有受到王政影响的地方,风尚才会纯正。这样一

^① 此处引自钱培林《中国古典诗歌在法国》,刊《社会科学战线》1988年第1期。钱文注明材料来自1838年《北方杂志》与1842年《亚洲报》。

来,问题就十分简单,人们就会更加有把握地推定,所有的歌谣都表现了往昔正常的风尚习俗。”

葛兰言的这一见解,意味着他不同意把孔子的标准作为评判《诗经》作品的首要标准,也不同意把《诗经》作为中国“经学”经典来理解,而主张从中国“往昔正常的风尚习俗”的立场上去理解《诗经》,即从社会民俗学的立场上去解释《诗经》。这一见解充分表现了欧洲近代中国文化研究的基本信念。

第二,葛兰言从上述立场出发,周密地考证了《诗经》中的歌谣,认为它们是中国农民的“即兴之作”,它们是“按规定的时间,规定的场所,供大型乡野集会歌唱用的”,“是在古代村社季节性的节日里,由青年男女轮唱的”。他认为,《诗经》中的许多歌谣,“大部分是从民谣的古老的积蓄中引发出来的。这些歌谣是根据在传统性的即吟竞争中所发想出的主题而创作的。所谓‘即吟竞争’,指的是在古代农民社会的季节祭礼时,竞赛吵闹的青年男女的交互合唱”。葛兰言认为,这些诗表现的并非是个人的感情,即使是情诗,描写的也是非个性化的恋人,它们都是中国农民在各种季节节日中,随口唱出,表现了中国古代的风尚习俗。

葛兰言以当时郑国和鲁国的春季节日,以及陈国的春季节日与春天的宫廷节日为例,具体地描述了这些节日的内容、祭祀的地点及与之相应的《诗经》歌谣的表现,再把这些题材与农谚联系起来考察,揭示它们两者之间的相似之处,从而指明《诗经》歌谣与古代节日祭礼之间存在一定的内在联系。葛兰言的这一研究,实际上展示了欧洲中国学家从中国古代社会组织、宗教信仰与民间习俗等社会民俗学立场来研究中国古典的基本形态。

第三,葛兰言在书中以生动有力的风格,用法文译出《诗经·国风》68首。他抛弃中国传统的汉宋儒者的见解,认为“国风”中的大部分诗是爱情诗。此种爱情诗,其中心则多数是表现“爱的痛苦”,表现“一种忧虑,强烈的需要和心灵的煎熬”。他指出:“这种在性别上交相感到的诱惑,产生于一种失败和失去的感情之中,产生于各自本性不完备的苦恼之中”。但是,《诗经》中表现的此种爱的痛苦和煎熬,并不是“失恋诗”。葛兰言认为,《诗经》中男女青年的爱情特点,是与中国古代农民的生活方式和地位一致的。他说,“旧中国的农民跟他们的土地紧紧相依,他们在双亲的土地上劳动;男女操劳不同,生活各在一方”,因而常常造成男女青年相聚

的困难,然而,“通过季节的中介,当世间阴阳结合的时候(如收获季节等)青年男女也就跟着结合起来,并且达到了他们本质上完全发展的程度”。这就是说,中国男女“只有在狂欢的时刻,才会一起忘记他们的简朴和孤寂的生活准则,他们才意识到要攀亲、定情和婚配,相爱者心中所产生的神圣恐怖,突然化为最大的安宁”,于是,“恐惧和烦恼,为信任和心灵的平静所替代”。这就是《诗经》中的情诗所表现的相聚前的思念,相别后的忧烦和相爱后的满足。

葛兰言说,就《诗经,国风》中的爱情诗而言,“中国历来的注释家在其中发现了淫荡的风尚,而外国人则从中发现了比现在更可取的旧风俗,找到了一夫一妻制的证据”。从而在《诗经》爱情诗的研究中,又回复到社会民俗学的立场。

葛兰言的《中国古代的祭礼与歌谣》以他对中国文化的广泛的知识 and 深刻的观点,对具有漫长历史的《诗经》研究,特别是对一个半世纪以来的欧洲中国学中的“诗经观”作了一次总结,开创了对《诗经》的近代性研究。葛兰言的《诗经》观念,乃至他的中国文化观,从今天来说,可以辩驳之处很多,但在欧亚两洲中国学史上来说,则具有相当的学术意义。

葛兰言是19世纪法国最杰出的中国学家沙畹(夏瓦纳·埃马纽埃尔·爱德华,Chavannes·Emmanue·Edouard 1865—1918)的三大弟子之一,也是法国著名社会学家杜尔克海姆(E. Durkheim)的学生。葛兰言本人在1911年到1913年间,曾在中国(主要是在北京)作过两年的研究。回国后,他便接替沙畹,出任法国高等实验研究学院宗教系教授。

葛兰言除了《中国古代的祭礼与歌谣》一书外,1926年又出版了《中国古代的舞蹈与传统》。他试图说明社会学的分析方法,可以利用历史价值不同的,甚至是微不足道的资料。葛兰言实质上不是研究个人,而是研究社会集团的一般关系。在这一方面,他确实朝正确的方向解释了许多古代传统。1929年刊出《中国的文明》,1934年刊出《中国的思想》,1938年最终刊出《中国古代的婚姻种类和亲缘关系》。上述这些著作中,都表现了葛兰言较深刻的观察和思考,有许多杰出的构想。

葛兰言的以《诗经》为中心的中国文化观念,在本世纪初期开始传入日本学术界,引起了日本中国学界的关注。这是日本的中国文化研究家第一次接触到被中国千余年来定为经学之一的《诗经》,不是从“齐身”、“刺淫”等“克己复礼”的立场去理解,而把它纯粹作为表现中国古代风情的客

体材料,加以透视剖析,引出了与中国儒学和日本汉学毫不相干的结论。日本中国学界认为,“这一研究具有划时代的功绩”,“当代日本中国学界对《诗经》的研究,几乎都是踏着葛兰言所铺填的石子走过来的”。这一观念和方法论,不仅推动了正在形成中的近代日本中国学界,把《诗经》从“经学”中解放出来,而且也推动了总体研究领域中,把文学从“经学”的奴仆中解放出来。

第三节 “中国文学”近代性研究的起步

——古城贞吉、笹川临风、盐谷温等的中国文学研究

日本在“传统汉学”终结,“近代中国学”形成的过程中,东京帝国大学于1903年将以前的“汉学科”分为“支那哲学”与“支那文学”两个学科。1912年,当时在中国和印度度过了近六年研究生活的盐谷温(Shiotani On,1878—1962)副教授回国主持东大中国文学课程。与此同时,1906年,京都帝国大学在文科大学内,设立“支那语学支那文学”讲座,并自1908年起,由狩野直喜教授主持其课程。以此为标志,日本对中国文学的研究,脱离了传统经学的羁绊,而成为近代文化中一门独立的学科。

一、文学发展史概念的形成

在对中国文学的研究形成近代学科之前,日本人对中国文学的研究,始终停留在“鉴赏”的水平上。尽管“鉴赏”本身也要求对“鉴赏对象”有所心得研究,但绝大多数鉴赏家都随己所好,选择作品,偶有所得,辄记成篇。从近代学术的角度说,它既缺乏对文学发展的总体环境的探讨,又缺乏从中引出的理论价值的认识。日本自五山文化时代以来刊出的《唐诗选》《三体涛》《古文真宝》《唐宋八家文》等,都属于这一类型。乃至明治时代,且不说诗人们为创作汉诗而评释中国诗作,就如近藤元粹一生致力于中国诗的评释,著有如《陶渊明》《王维、孟浩然》《杜甫》《白居易》《韩昌黎》《欧阳修》《苏东坡》《高青邱》《王阳明》《浙西六家》等,却也仍然未脱其窠

曰^①。作为近代意义上的文学研究,当然不排斥对文学作品的鉴赏,但它必须是在作家论的指导之下展开的。

从个别文学作品的鉴赏和评释中挣脱出来,开始建立以历史演进为线索的总体文学研究,这是日本对中国文学研究迈向近代意义的第一步。

1882年(明治十五年),当时正在英国留学的日本学者末松谦澄(Suematsu Kenchou, 1855—1920),把在英国日本学生会上的几次讲演稿,交东京文学社出版,书名题曰《支那古文学略史》。如果从书名标题来看,这便是世界上最早的以历史演进为线索,对中国文学进行总体研究的著作。

在此之前的两年即1880年,俄罗斯科学院院士、中国学家瓦西里耶夫(В·П·Васильев)撰著了《中国文学史大纲》。但是在其后的将近一个世纪中,由于复杂的文化因素,此书不仅在中国而且在俄罗斯本土都未能有相应的传播,学术界知之者甚少^②。所以一般的“国际中国学”研究者常常把末松谦澄的《支那古文学略史》作为世界上最早的“中国文学史”。从学术史的轨迹考察,应该把瓦西里耶夫的《中国文学史大纲》和末松谦澄的《支那古文学略史》称为“中国文学史起始的双璧”。

末松谦澄在《支那古文学略史》这部著作中使用的“文学”仍然是沿袭了中国文化传统中关于“文学”的一个宽泛的概念。他在《支那古文学略史》中,几乎没有涉及近代意义上的中国文学的诸样式,而是论述了中国经学与诸子的概况,其重点在于思想方面。此书称之为“史”,但关于文学“史”的展开却相当单薄。末松谦澄以英国功利主义的立场,对当时儒学的保守,进行了激烈的攻击。严格地说,与其称为进行总体研究的“文学史”,不如称为“儒学批评”更为恰当。但是,末松谦澄的这部著作,毕竟提出了“文学史”这个概念,仍然是具有启动之功的。

在近代日本中国学领域内,真正可以称得上“中国文学史”的第一部著作,是1897年(明治三十年)由东华堂出版的古城贞吉(1866—1949年)撰著的《支那文学史》。此书由古城贞吉在25岁时动手写作,历时5年,到1896年方始完成,翌年公刊。在此之前,1891年出版的《支那文学》

① 1908年,久保天随(得二)把上述著作,并合并井口驹北堂著《陶渊明》、《杜甫》、《苏东坡》等,编撰为《支那文学评释全书》。

② 上述内容是著者于2006年6月20日在北京饭店拜见俄罗斯科学院院士 Boris L. Riftin 时双方交谈中获得的学术看法。同样的内容又见柳若梅撰《俄罗斯汉学家李福清访谈录》(载《国际汉学》第14辑)。

杂志创刊号到1892年的第九号,连续刊载过儿岛献吉郎的《支那文学史》,1894年《支那学》杂志又刊载过藤田丰八撰写的《文学小史》。或许因为篇幅较为短小,且又未能首尾一贯,故日本学界一般不把它们作为具有标志性的研究,直到古城贞吉的《支那文学史》出,称为日本中国学中对“中国文学史”研究的路标。

在此之后,1901年英国出版了中国学家赫伯特·阿伦·詹理斯(Herbert Allen Giles)的《中国文学史》。两年之后,即1903年,德国中国学家威尔海姆·格鲁伯(Wilhelm Gtube)的《中国文学史》在莱比锡出版。这两部《中国文学史》是学界公认的20世纪早期欧洲学者研究中国文学史的代表性著作。与此相比较,古城贞吉的《支那文学史》,在世界上也可以说是第一部真正称得上“中国文学史”的专门学术著作了。

差不多在同一时期,继古城贞吉的《支那文学史》之后,日本学术界致力于从近代文化的立场上研究中国文学的学者们,相继撰著了一批中国文学史。

日本中国学界最初的十部中国文学史一览表

年代	著者	书名	出版社
1882	末松谦澄	支那古文学略史	文学社
1897	古城贞吉	支那文学史	东华堂
1897-1904	藤田丰八、笹川临风等五人	支那文学大纲(凡16卷)	日本图书株式会社
1898	笹川临风	支那文学史	博文馆
1900	中根淑	支那文学史要	金港堂
1903	久保得二	支那文学史	人文社
1905	高瀬武次郎	支那文学史	哲学馆
1909	儿岛献吉郎	支那大文学史	富山房
1912	儿岛献吉郎	支那文学史纲	富山房
1919	盐谷温	支那文学概论讲话	大日本雄辨会

二、藤田丰八等五学者的《支那文学大纲》

1897年到1904年,由藤田剑峰(丰八)、田冈佐代治(岭云),白河次

郎(鲤洋)、大町芳卫(桂月)、笹川种郎(临风)五人合撰的《支那文学大纲》16卷,由日本图书株式会社刊行。

这五位学者在《支那文学大纲》的《序言》中说:

中国系东洋文化之源泉也。其思想沉郁而磅礴,其词华粲烂而焕发。北方之深沉而朴实,南方之横逸而幽艳,汇合而成雄浑壮大之中国文学。其散及安南,渐浸朝鲜,更影响于我国。自《诗》三百篇起,及于秦汉之高古,六朝之丰丽,而为唐诗,宋文,元之后之小说戏曲。上下四千载,兴亡八十余朝,其富赡之文学,滚滚不绝,诗星之众,无与伦比也。

今选拔其尤者,以庄子、孟子、屈原、韩非子为先秦之代表,以司马相如、司马迁、曹子建、陶渊明为汉魏六朝之代表,唐取李白、杜甫、韩退之,白乐天,宋取苏东坡、陆放翁;元取元遗山,明取宋景濂、高青邱,李梦阳、汤临川,清取李笠翁、王渔洋等。其大小虽非为无差,然皆关系当时文运者也。我等著《支那文学大纲》,置诸大家于十六卷中,或一人,或二,三人。有记传、评论,并与其他文豪相并列峙,相互呼应,而得以明其一时代文学之大概。前后相贯联,而得以知中国文学之发展也。

中国文学丰富而浩瀚。我等虽未得以窥全豹,然平生多少有所研究也。我等笃信中国文学作为文学所具有之价值,故为此而期待致一臂之力,当然,真正之研究,到底须望中国人也。我国既融和中国之文化,也吸收印度之文化,又并得西洋之文化,统而为日本固有之思想文学,将来重于世界文坛,未为难也。故致力于中国文学之研究,非徒恋恋旧物,实乃参随与我国文学相共而可称作第二“国文学”之中国文学之精髓,以阐明文学之关系,穷其所本何如,以新眼光而成新研究,以为攻中国文学之初学者之资,而为研究我古文学者参考,一并而希望为将来日本文学之趋舍有所贡献也^①。

这是在日本中国学领域中以“作家论”的形式来描述中国古代文学历史进程的最初的著作。从《序言》的叙述中可以看出《支那文学大纲》的著

^① 日本五学士撰《支那文学大纲》16卷大日本图书株式会社刊,明治三十年(1897)版。每卷有此共同序言,题曰“冠于支那文学大纲”。每卷另有以作家为论的单独的“序言”,也题曰“冠于××××”。

者们所开始具有的近代学术思想。

第一,著者们在作家的选择中,不再是孤立地从单纯玩赏的趣味主义出发。他们从“丰富而浩瀚”的中国文学中选择的21位作家,虽然其成就各有差异,但“皆关系当时文运者也”。这便是有意识地在文学的潮流(文运)中来判定作家的地位。

第二,著者们不仅仅满足于从“文运”中选择作家,加以论评。他们所期待而致力的,在于通过对这些作家的品评,“以明其一时代文学之大概”,追求理解作为文学的时代概貌与特点。

第三,著者们在自己的著述中所追求的最后的目標,在于把各个时代的文学概貌与特点,“前后相联贯,而得以知中国文学之发展”,最终致力于描摹出中国文学发展的历史轨迹。

这便是说,《支那文学大纲》的著者们,是自觉地从作家研究着手,整理出每一时代文学的“大概”,然后联贯成文学历史发展的总体形势。这一研究意识和研究方法,在19世纪末叶日本学界对中国文学的研究方面,显然是具有摆脱“经学”意识的近代性意义的。

第四,作为日本的中国文学研究者,著者们在使自己的研究意识摆脱了“经学奴仆”的意识之后,在开始致力于最终阐明中国文学历史发展的同时,已经获得了开展国际性文学比较研究的萌芽。著者们在上文中强调日本文化对中国文化、印度文化和西洋文化的调和性,而直接指明对中国文学的研究,“以阐明(中日)文学之关系,穷其所本何如……为将来日本文学之取舍有所贡献”。这是由19世纪末向20世纪文学研究的未来跨出的一大步。可惜,著者们的这一先进的文学思想,无论在比较文学史上,抑或是在中国文学史、中日文化史上,至今仍然鲜为人知。

1898年,笹川种郎又出版了他单独撰著的《支那文学史》,此书作为“帝国百科文库”的一种由博文馆刊行。1900年金港堂刊出中根淑著《支那文学史要》,1903年人文社刊出久保得二著《支那文学史》,1905年哲学馆刊出高濂武次郎著《支那文学史》,1909年富山房刊出儿岛献吉郎著《支

那大文学史(古代篇)》,1912年富山房又刊出儿岛献吉郎著《支那文学史纲》^①

可以说到明治时代末年,中国古代文学作为经学的仆从的这种传统观念已经被打破,无论在创作方面或是研究方面,还是欣赏方面,日本人把中国文学纯粹地作为一种外国文学加以对待的风气已经养成。在此基础上对中国文学展开以历史演进为线索的总体研究,便是把对中国文学研究纳入近代文化范畴的第一步。

三、把小说戏曲从“玩赏主义”提升为学术研究

把中国古代小说戏曲这样一些通俗文学样式,提高到与传统古典相并列的地位,并展开近代性学术研究。

中国古代小说戏曲传入日本,大约在17世纪或更早一些时候。1604年江户时代汉学朱子学派之巨擘林罗山记其当年所读书目中,有明人传奇《剪灯新话》等^②。17世纪宽文年间(1661—1673),长崎大通事林道荣就曾博学于中国话本、演义和小说等。而江户时代汉学古文辞学派之魁首荻生徂徕对中国小说、戏曲十分的留意。今《徂徕集》卷十中的《唐话类纂》,著录有《西厢》《明月》《水浒》《西游》等。

江户时代是庶民文化的时代,中国古代小说戏曲中所表现的美学价值,与庶民社会的审美情趣有较多的契合,因此,中国小说戏曲的导入在江户时代愈益增多,至18世纪可谓达于高潮。

就明清小说而言,18世纪日本江户文坛上出现了从事中国白话文学翻译的专门家,如冈岛冠山(1675—1728),一生翻译中国白话小说数十种,其中包括《水浒传》在内。在18世纪中期,冈岛冠山的学生冈田白驹等,尾中国明代“三言”之后,用中国明代话本,编纂成日本“新三言”。日本“新三言”的编辑公刊,表示中国通俗话本小说在日本的流传进入了一个全盛

① 进入大正年间(1912—1926),“中国文学史”著作的出版仍然很多。如1919年盐谷温《支那文学概论讲话》大日本雄辩会刊,1920年版1922年重印儿岛献吉郎《支那文学考——散文考》、《支那文学考——韵文考》目黑书店刊,1925年铃木虎雄《支那文学研究》,弘文堂刊。此外,专门领域研究专著,如小说、戏曲、诗论等也开展起来了。

② 当然,《剪灯新话》传入日本时间比此记载要更早。今存公元1482年五山僧侣周麟《读〈鉴湖夜泛记〉》一首。《鉴湖夜泛记》为《剪灯新话》中一篇。关于中国文学传入日本的历史经纬,可参阅严绍璁著《中日古代文学关系史稿》,湖南文艺出版社香港中华书局共刊,1987年。

时代。

不惟如此,中国戏曲的传播,呈现同样的势态。18世纪中期的《大观随笔》中记载了《元曲百种》等。1771年八文字舍自笑撰《新刊役者纲目》(役者,演员之意)“自序”中说:“自先人出演员大全,……有胜似彼李卓吾,笠翁之剧场鉴定家”云云,并译出了笠翁传奇十种中的《蜃中楼》第五出和第六出。八文字舍自笑在1774年所撰的《役者全书》中,还介绍了中国戏曲的剧场。事实上,在此之前,作为日本近世文艺形式的“能”(谣曲)已经日见发达。它的形成过程,与中国古代音乐和戏曲传入关系甚大。总之,在19世纪前,作为江户时代庶民文化所追求的一种美感享受,中国戏曲小说在日本已广泛传播,这应该是没有疑义的。

然而,一直到19世纪末,中国古典戏曲小说的研究在日本并没有引起重视。中国传统的诗文一直是日本汉学者模仿和学习的重心。这固然这是由于戏曲小说的复杂,需要具有音乐、文学、表演等多方面的知识,不易登堂入室,更重要的是社会上以所谓“古典”的正统观念,鄙视戏曲小说的风气很深。

明治维新之后,社会思想发生了变化。欧洲近代文艺观念导入日本,使日本学术界一些学者,从对小说戏曲的“玩赏主义”发展为学术研究。1887年(明治二十年),幸田露伴(Kouda Rohan, 1867—1947)、森鸥外(Mori Ougai, 1862—1922)、森槐南(1863—1911)等,在《醒醒草》第二十卷上共同研讨《水浒传》的作者,这一研讨,涉及中国元杂剧和明代小说的诸方面,虽然其结论后来由狩野直喜加以纠正,但它事实上开创了把通俗文学提到与传统古典相等同的地位上,作为学术对象加以研究。这一趋势,由于日本近代文化运动的发展和中國新文化运动的刺激而愈益发展。

20世纪30年代完成了《支那近世戏曲史》的青木正儿(Aoki Masaru, 1887—1964),在他的青少年时代,读到了1898年笹川临风所著的《支那文学史》,其中关于中国小说戏曲的论述,引起了他对中国文学的最早兴趣,影响着他以后一生的学术道路。笹川临风的《支那文学史》,在《金元文学》《明朝文学》与《清朝文学》三篇中,分别设有专论小说戏曲的章节,它与《支那文学大纲》中将汤临川、李笠翁单独入卷,共同成为中国小说戏曲正式进入学者们所著述的“文学史”的最初记录。

笹川临风稍后著有《支那小说戏曲小史》,由此而开启了日本中国学领域中对中国小说戏曲的专题乃至专史的研究。他在中国小说戏曲的研

究方面,其发轫之功,大致有以下几个方面。

首先,笹川临风把一向被士人视若“尘芥”的小说戏曲这些俗文学样式,作为与“经国之伟业”的诗文等量齐观的文学现象,率先把它们列入文学史的研究中。他在《支那文学史》的《金元文学》篇中,首列“小说与戏曲之发展”一章,这大概是日本中国学界文学史著作中最早的中国小说戏曲专章了。著者在该章中说:

(在本章之前)余尚未为小说戏曲置一章节,然中国文学之特色,亦正在于斯。若以欧洲文学史与我国文学史而比照中国之文学史,则中国文学中之此等产物何以寂寥如此。

要言之,此乃倾倒于北方思想之故。夫北方思想不外乎醇醇之儒教之势力,小说戏曲因而被轻侮……。由儒者观斯,文章乃称经国之伟业,小说戏曲毕竟如尘芥,系败风坏俗之害物也。……

然小说戏曲之在于中国,则渊源流长……。①

基于这一基本看法,笹川临风力排儒学之干扰,而开始把小说戏曲作为“中国文学之特色”而列入文学史研究中。

其次,笹川临风在其著作中,集中研究了《水浒传》《三国演义》《金瓶梅》《西游记》和《红楼梦》五大小说,考释其作者,品评其成就。著者在众多的中国古代小说作品中,选择上述五部小说展现于文学史中,其考释与品评,大致不失公允之词。

笹川临风考评《水浒传》说:

宋末译词小说起,杂入俗语而为演义,其作品之尤者乃《宣和遗事》,此其为元末出之《水浒传》取之为范本者也。《水浒传》可以李卓吾之《忠义水浒传》百二十回本为正本也。至于作者,虽议论纷纷不能决,余宁信以为施耐庵之作也。

一篇之首尾描述贯彻36个人物,使之跃动而成惊天动地之快事。此等手腕,乃中国之小说中有数之作,恐无踌躇之余地。不仅其趣向独特,其

① 笹川临风《支那文学史》中《金元文学》第二章。博文馆,1898年。下文所引述对五部小说的评价,皆取自该章及“明朝文学”编第三章与《清代文学》的第二章。

文辞亦雄浑,乃洵为壮绝快绝之大文辞也。

笹川临风考评《三国演义》说:

与《水浒传》相并列,有《三国志》也,是书不能不信传为罗贯中之所作也。……贯中本杭州人,相传编撰小说数十种。《三国志》乃演义之物,甚据正史演义事实。由其角色与文辞见,似到底不敌《水浒传》。

笹川临风考评《金瓶梅》说:

《金瓶梅》以各个角色之巧妙性格,描写出复杂之恋情故事。唯其弊往往流于丑褻,殆与淫书《觉悟禅》《痴婆子传》之类相近。

笹川临风考评《西游记》说:

集齐谐虞初之类荒唐怪诞之小故事而成大者,岂非《西游记》耶?假设鬼幻而以巧妙之比喻成一篇小说,此乃明代之产物,足以夸耀。其作者乃长春真人也。

全篇章回一百,假唐僧玄奘赴天竺求经之故事,说人间之性情,述解脱之方法,解释幽玄之教理,意马心猿而制千种万态的情欲,仅此最终以赢得到达解脱之彼岸。如此光景,依一枝灵笔,使其跃动,则足知作者之手腕非小矣。

笹川临风考评《红楼梦》说:

《红楼梦》之作者未详。盖在蔑视小说之中国,作者多匿其名。故杰作名篇之作者,殆乎不知者甚众。至《红楼梦》亦实如此,然余宁信为曹雪芹之所作也。

全书一百二十回之大篇,将二百三十五名男子与二百十三名女子错杂配合,以贾宝玉与金陵十二钗之恋情故事为经,以荣国宁国二府之盛衰为纬,终成一篇。其结构之大,局面之复杂,乃作者纵横运用其藻思与才笔,纤毫不漏。其描述虽多少有褻气,然远不如《金瓶梅》之甚。其涉人情之

微妙,于观察之精致诸方面,在中国乃稀有之大作。

《水浒》以其雄壮而优,《红楼》以其幽艳而优。若以其作之妙相比较,则二者不相让也。

上述笹川临风对自《水浒传》至于《红楼梦》的中国古代五大小说的考评是饶有趣味的,或许乍看起来觉得过于简略了,但作为19世纪末叶日本学者的研究,这是从一片荒芜中提纯的观念,于中国俗文学而言,也可以称得上是慧眼杰出了。

笹川临风在中国俗文学领域中,与小说考评相并列的则是他的中国戏曲研究。本来这就是一个主题的两个侧面,彼此是相通联的。在上述著作中,笹川临风于剧种则着重于杂剧(北曲)和传奇(南曲),于作品则着重于《西厢记》《琵琶记》《玉茗堂传奇四种》《十种曲》《长生殿》《桃花扇》等,于剧作家则着重于汤临川、李笠翁等。笹川临风似乎对《西厢记》尤其偏好,全文引述其第十六折《惊梦》。他在《琵琶记》一节中,评《西厢》系“婉丽”,而《琵琶》备“清雅又冷艳之态”。其中著者又长段引述清人毛声山之说,评“王实甫之《西厢》乃好色而使人淫,高东嘉之《琵琶》乃怨悱而不乱”,又说“《西厢》之情乃佳人才子花前月下私期密约之情,《琵琶》之情乃孝子贤妻敦伦重谊缠绵悱恻之情,此所以《琵琶》之情胜《西厢》之情也”云云。笹川临风在引述这样的评论后说:

(毛)声山之观,系由儒教性见地而来……评者视戏曲,乃与正史经书为同一物,仅可知其评论之妄。唯明人汤若士之评《琵琶》,则与其性情上着功夫,且以其词调之巧倩为长,此可云千古不灭之评语。

这其实已经相当充分地反映了笹川临风的中国戏曲观。他巧妙地将两组评论并述,他显然讨厌并力图排弃毛声山一类的儒教性戏曲观,把戏曲视为“与正史经书为同一物”,张口来便是诸如儒教伦理的说教;他赞成并追求汤显祖这样的剧作家真知灼见,对戏曲的品评,应该从“性情上着功夫”,并考察作为这一艺术形式所必备的词调之巧倩与否。前者煞有介事的评论,是不懂戏曲的道学先生们的余吐,后者的评论,使戏曲显现了它本身所具有的真正的文学价值。

我们可以这样说,笹川临风的中国俗文学观念,在19世纪的末叶,已

经跨越了传统儒学(包括日本汉学)的界限,而把对中国小说戏曲的研究,带入了近代学术的行列。其后,日本中国学界在中国俗文学方面所取得的一系列业绩,都是以此作为起点的。这样的估价,也许是并不夸张的。

在早期日本中国学界把对中国俗文学的研究,推进到近代学术的行列时,有两位学者是不能忘记的。一位是京都帝国大学的狩野直喜,一位是东京帝国大学的盐谷温。如果说,笹川临风等人成功地开启了这一研究方向,那么,他们便是20世纪初期在此基础上筑起的中国文学研究——尤其是俗文学研究的東西两鼎。

狩野直喜作为日本中国学实证主义学派的创始人之一,他在中国文学的历史研究方面,建立了自己独立的体系。特别是他作为日本最早接触到敦煌文献的主要学者,他能以最新的文物发现作为文学史研究的新材料,在诸如中国通俗小说,戏曲等方面的研究中,获得了具有普遍意义的结论,本书有专门章节阐述。

四、盐谷温与《支那文学概论讲话》

盐谷温是东京帝国大学在中国文学研究方面称得上是第一位具备了近代学术思想的学者。后来称著的竹内好(Takeuchi Yoshimi, 1910—1977)、增田涉(Masuda Wataru, 1903—1977)等都是他的学生。盐谷温在东大学生时代,师事汉学家森槐南,学习词曲。其后,他曾在印度、中国等领域外留学六年。在中国期间,盐谷温拜叶焕彬为师,学习元曲。1912年,盐谷温作为一名副教授,主持了东京帝大的“支那文学”讲座。可以说,东京大学对中国文学的近代性研究,便是以此作为形成的标志的。

1919年由大日本雄辩会出版的《支那文学概论讲话》,大致表现了20世纪初期盐谷温的中国文学观念。该书分为上下两编。与一般的文学史不同,它的上编是“音韵”、“文体”、“诗式”、“乐府及填词”,下编是“戏曲”、“小说”。上编为下编作必要的知识铺垫,下编是论述的主要内容。

盐谷温在该书《序言》中说:

中国乃文学之古国。拥四千年之历史、跨四百余州之大地,人口号称四万万。泰华巍巍耸于千秋,江河洋洋流于万古。与天地之正气并钟,开三代文化之源。汉唐之世,尊崇儒道,奖励文教。济多士翱翔于翰苑,吟咏风月,发挥诗赋文章之英华。元明以降,戏曲小说勃兴,于国民文学中成

就不朽之杰作。就中推汉文、唐诗、宋词、元曲,为空前绝后之作。

昨夏东京文科大学第一届夏季公开讲座,荐余演说中国文学概论。雄辩会主人野间君与余旧知,请将讲义刷印。余虽欣然应诺,然仅六回口述,到底不足以公诸世。于是,修正增补一年有半,以叙述戏曲小说之发展为主,欲以补我邦中国文学之缺漏。因前后详略有异,故分为上下两编。

这一段序文,除了对中国文学的历史传统表示尊敬之外,其主要价值在于两个方面。第一,它指明在中国文学史上,“元明以降,戏曲小说勃兴,于国民文学中成就不朽之杰作”。指明这是与儒道,诗赋、文章等并存的文化现象。第二,他认为日本对中国文学研究的缺漏,在于戏曲小说研究的不力。因而,该书致力于增缺补漏,“以叙述戏曲小说之发展为主”。前者表现了盐谷温的文学观念,后者叙述了他的实际的学术研究。

我们应该注意到盐谷温在该书的“戏曲章”中的一段叙述。他说:

我国历来隆盛汉文与唐诗之研究,而漠视宋词与元曲之研究。……

近年来,中国国内曲学勃兴,曲话及杂剧传奇类刊行甚众。我师长沙叶焕彬先生与海宁之王静庵君,则共为斯界之泰斗。王氏于《戏曲原》、《曲录》、《古剧脚色考》、《宋元戏曲史》等,着书尤多。王氏游寓于京都,我学界大受刺激,以狩野君山博士为首,久保天随学士、铃木豹轩学士、西村天冈居士、亡友金井君皆深于斯文之造诣。……前有明治三十年(1897年)笹川临风学士公刊《支那小说戏曲小史》,幸田露伴博士试作《元曲选》之解说,又森川竹溪氏之《词律大成》二十卷,颇为苦心之著,近日今关天彭又作《支那戏曲集》。余亦曾留学禹域,从叶先生学名曲数种之句读……。

盐谷温的这一段论述,阐述了他自身学术的来源。其,一是中国国内研究的推动。曲学勃兴,特别是出现了如王国维那样杰出的学者,刊出了如《宋元戏曲史》这样完整缜密的研究著作。其二是日本学界已经有了如狩野直喜、笹川临风这样的一些学者,作了开拓性的研究。盐谷温正是在他们的影响与接受他们成果的基础上,开始了新的研究起步的。盐谷温的这一表述,是公正而客观的,它显示了早期中国学中对俗文学研究的若干

发展轨迹。

从《支那文学概论讲话》内容来考察,可以说这是日本学者编撰中国戏曲史和中国小说史的一种早期的尝试。

戏曲

叙说

唐宋的古剧 唐的歌舞戏 大面 拨头 踏谣娘 苏中郎 参军戏
宋的杂剧 鼓子词。

金的杂剧 捣弹词 连厢词

元的北曲 北曲的作者 填词科 元曲选与古今杂剧

北曲的体制 一本四折 一折一调一韵一楔子 一人独唱一题目一正名
汉宫秋与西厢记

明的南曲 南曲的作者 南曲的源流 六十种曲与荆·刘·拜·杀

南曲的体制 南北曲 音韵的差异 乐律上的差异 体制上的差异

角色上的差异 琵琶记与还魂记

昆曲 二黄 梆子

(小说章略)

盐谷温在这里展示的是一个描述中国戏曲历史发展的提纲。若与笹川临风等的研究相比较,那么,笹川临风在金、元、明、清文学中,把戏曲小说作品提到了与“正统”文学相等的地位,并且作出了品评,但并未就俗文学的发展历史再作有系统的考察。盐谷温正是在已有的基础上,开创了对中国戏曲小说的历史形态的系统性研究。其后,包括青木正儿在内的研究,尽管方法论上各有特色,但总的都是沿着这样一个学术方向发展的。

盐谷温对中国小说的研究,有三个方面似应特别注意。

第一是关于中国小说与中国文化的关系问题。

大凡这一时代倾向于近代学术的学者,一般都认为中国文学中从神话传说到小说,与西洋文学相比都不甚发达。盐谷温不主张这样笼统地作出判断。他认为中国文化是多元的,有儒家、道家、杂家等。如果说中国古代没有创造出“雄大的诗篇”、“幽玄的小说”,主要应该指儒家系统。他说:“孔子平生不语怪力乱神,其教也专主修身治国之实用,门生学子甚至皆不得与高尚深远之死生之理、天命之论相接触,排击一切太古荒唐不稽之传

说,故而,儒家之徒则不取神话传说也。”相反,盐谷温认为,“道家,杂家、医巫,神仙等部中,属于小说者,为数尚多”。这从《汉书·艺文志》列“小说十五家千三百八十篇”中即可知。他举《杂事秘辛》一书为例,他认为这是一部可以作为古小说的汉代作品,“大胆地描写女性之美体,拊不留手,筑脂刻玉,胸乳菽发,火脐欲吐……实为本书吐万丈之火焰,而为道学先生,考证学者之不足以谈文章之妙也”。事实上,盐谷温在这里提出的是“文学”与“文化”的关系问题,这是文学研究中有重大价值的问题,当然,盐谷温仅仅是就这一问题作了一个朦胧的开端,然而,这也是极为有意义的开端。

第二是关于中国通俗小说的起源问题。

盐谷温把古小说的起源,推为先秦时代,他认为“保存了神话传说而为小说之先驱者,则首推《楚辞》与《山海经》也”。至于通俗小说(他称为“浑词小说”)的起源问题,似乎更复杂一些。当时,在敦煌文献发现之后,由于狩野直喜等人的研究。原先关于话本小说的起源的论断,受到了挑战,但文学史界仍然有数量不少的学者,执着于仅从文献推导出的看法。盐谷温是第一位在中国文学史著作中,正式采用狩野直喜利用敦煌文献获得的关于中国通俗小说起源之研究结论的学者。数年之后,中国王国维也提出了类似的看法。

盐谷温说:

起自汉代,经六朝和唐发达起来的小说,不过是词人文士的余业,文体浓艳绮縠。一般说来,真正具有国民文学意义的小说,大概创立于宋代。

.....

狩野博士往年游历英法两京,点检由斯坦因、伯希和两氏从敦煌贲回的经籍卷子,发现了一种雅俗折衷体——若干由国语体书写的散文,又有韵语的小说。研究这些钞本的结果,推定大约写于唐末五代。可以想象,此为当时一般下层民众所玩习之,即所谓“平民文学”。若此,则小说之起源比宋仁宗时代说又早了百余年也。

盐谷温在这段论述中,先是摆出了习惯上根据《辍耕录》《七修类稿》等的记载而形成的见解,认为“宋有戏曲唱、浑词说”,即“小说起宋仁宗”。然后,他又吸收了狩野直喜对敦煌“变文”(当时并无此定名)研究的收获,

认为“小说之起源比宋仁宗时代说,又早了百余年”。这样的论断,是客观而公允的,表明了研究者既熟悉文学史文献,又对新的文献文物的发现十分敏锐;既尊重了历来研究的成果,又及时地用最新的研究加以修正。

第三是关于文学比较观念与方法的运用。

1897年藤田丰八、笹川临风等在《支那文学大纲》中曾经提出对中国文学研究的目的之一,在于“阐明(中日)文学之关系,穷其所本何如”云云,表现了在“中国文学史”形成之初的文学比较的观念,但是,《支那文学大纲》还没有对这一命题展开研究。盐谷温在《支那文学概论讲话》中,则采用了比较文学的观念和方法,其主要集中在两个方面。

一是在文学史的叙述中,注意了中国文学,特别是通俗文学在欧洲的流传。盐谷温先是在“楚辞”一节中,评述了《离骚》传入欧洲之后,欧洲中国学者对《离骚》本义的理解。之后,他详细介绍了英国19世纪著名的中国学家J·勒葛(James Legge)对《离骚》的翻译,并原文抄录了英译文的第1节至第6节,第85至第93节,供读者直接阅读。

盐谷温在戏曲小说的研究中,更加注意了它们在欧洲的反响。在戏曲部分,他介绍了《琵琶记》《西厢记》等19世纪和20世纪初在法国的传播,其中,法国中国学家Bazin有《元曲选解题》《琵琶记抄译》和其他数种法译。Julien有《西厢记》《赵氏孤儿》和《灰栏记》等的法译。在小说部分,他介绍了《好逑传》的两种译本《玉娇梨》的一种译本以及《平山冷燕》的一种译本。此外,尚有德国文库“Rekuramu”中对《水浒传》鲁智深的评传等。

二是在文学作品的研究中,发掘了中日文学之间久远而又深刻的联系。这一部分的研究比上述中国文学传入欧洲的评说更深入一步,著者已经开始从表层传布深入到作品内容的层次上,分析中国文学对日本文学的影响了。

盐谷温在论述汉代小说《飞燕外传》时说:“本书内容专写赵后与其妹合德互相争宠于成帝。其闺帏蝶褻之状,一伍一什而不漏。赵后悍且妒,昭仪慧而柔,成帝溺于女色而恣恣。描写之笔法,轻妙艳缛。此书传入日本甚古,我国著名的紫式部之《源氏物语》,个中数多妇女争宠之状,几乎全学《飞燕外传》与《游仙窟》之趣向”。

盐谷温在论述六朝小说《搜神记》时说:“记事古雅,文字简洁,实六朝小说中之白眉”。他认为日本最早的汉文小说《浦岛物语》与此极为类似,并影响深远,“(江户时代)曲亭马琴博览多识,精通中国雅俗体之小说,以

其纵横之才笔,或翻译,或翻案,使人有奇想天外落来之感。其《八犬传》取《水浒》之趣向,而卷头‘伏姬之话’则全本于《搜神记》之盘瓠之故事也”。

盐谷温在论述唐人剑侠小说《红线传》《刘无双传》《剑侠传》时说:

(此等小说)乃范晔、李延寿之所不及也。额上书一“太一神”之名,一时飞行七百里,此系《水浒传》神行太保戴宗飞行术之元祖。不惟如此,我国马琴小说《侠客传》中,楠姑麻姬隐身而入足利义满宅第,以弓矢射击义满。此亦本于唐代剑侠之隐术也。”

此外,著者还论及了《游仙窟》对日本文学的影响。

盐谷温在论述明人小说《水浒传》时说:

(《水浒传》)对我国俗文学影响至大。有冈岛冠山、曲亭马琴、高井兰山之《水浒》训读;有建部绫足《本朝水浒传》、山东京传《本朝忠义水浒传》、马琴《倾城水浒传》之《水浒》拟作。不惟如此,马琴之《八犬传》专学《水浒》,而《弓张月》乃《水浒后传》之翻案也。

在事涉中日文学的关系方面,盐谷温从汉代古小说一直论述到明代话本小说,涉及了相当广阔的内容。作为一部中国文学史的著作,而以如此多的篇幅来研讨中日文学关系,这在已有的文学史中,是一种最初的尝试。

盐谷温在上述两个方面的尝试都是有价值的,它一方面由此而阐明了中国文学所具有的世界性意义,一方面又在文学史的研究中,导入了文学比较研究的观念和方法。这两方面是交互为用,而构成了一个独特的系统。

对中国文学的研究,发展到20世纪的最初十年,以盐谷温的中国文学史研究,以及他在东京帝国大学支持“中国文学讲座”作为标志,日本中国学界对中国文学的研究,可以说终于走入了近代学术的行列。

第三编

20 世纪上半叶 日本中国学学派研讨

第十章

日本中国学经典研究
学术流派(一)

——对原典实证主义学派的考察

近代日本中国学在日本近代文化的大潮流中诞生,它以与传统汉学很不相同的观念形态和方法论,展开了对中国文化的研究,这种研究无疑具有跨文化视觉的双边性质。

从总体上说,由于学者本人在母语文化承传、异质文化教养、个人生活经历以及由此获得的文化经验、生存怀境造就的价值观念与生存趣味等方面的千差万别,使得共属于一个学术范畴的学者们潜在的自觉和不自觉的对中国文化“认知心理”是非常不相同的,从而他们的研究及其结果,当然也就不会一致甚至对峙。在学术研究中,学界有时会有马路传言,例如“日本人说屈原是没有的呀”“韩国人说孔子是朝鲜人呀!”等,很是令人切齿震惊。但如果在学理的层面上思考,当会理解这只是“一个或几个日本人”、是“一个韩国人或几个韩国人”所表述的见解,绝对不可能有作为全称代词的“日本人”或“韩国人”作如是的表述,这是由学理的基本本质所决定了的。如果仔细分析日本中国学者的观念和方法,则可以将他们分列为若干学派。本书探讨近代日本中国学的主要流派,分析其特征、源流和成果。关于学术流派的分类,智者仁者,见解各异。著者力求贴近实际,将早期研究的学派,以经典学术研究为中心,定名为“原典实证主义学派”、“批判主义学派”和“新儒家学派”。这三大流派是指其主流学派而言的,在此之外,也存在着分散的而且又各具特色的研究者,他们在总体上可以称为“非主流学派”。但是“非主流学派”并不是一个派,本书选择其中具有代表性的学者,评估其学术,大致勾画他们在日本中国学说史上的地位。

20 世纪 20 年代后期开始又逐步地发展起了对中国当时(当代)文学的研究,以鲁迅为核心也阐述于此。

第一节 日本中国学学术中的 “实证主义学派”范畴界定

以狩野直喜,内藤湖南与“支那学社”为代表实证主义学派,是“日本中国学”中最早形成的学派,因为这一学派的创始者和主要学者,大部分集中于日本的京都,习惯上也称为“京都学派”、“关西学派”。

日本京都,从政治形态上说,它作为“皇都”有 1200 年的历史了,从 9 世纪至 17 世纪,在 900 多年的时间里,它曾是日本政治与文化的中心,其文化积累,从日本文化史来说,无疑是全日本最丰厚的地区。京都虽然也蒙受过多次的战争与天灾,但是,经过漫长的岁月而培养起来的文化传统,不仅使它成为日本传统汉学的发祥之地,而且,也为日本近代中国学的发展,提供了必备的文化背景。

实证主义学派,从其名称上便可以窥见这一学派在对中国文化的研究中,强调确实的事实。注重文献的考定,推行原典的研究。

从方法论上来说,阐明经典本意,不务空泛的“理气之辩”,这本来就是前述日本传统汉学中伊藤仁斋古义学派的主张。从这一意义上来说,实证主义学派主张原典研究,以便获得确实的事实,这是有其学术上的渊源的。但是,实证主义学派与古义学派,是很不相同的两个时代的学派。它们之间的差异,不仅仅在于这两个学派研究中国传统文化的宗旨不同,而且,更在于它们的“实证”的观念和方法论也是很不相同的。

第一,“日本汉学”中古义学派的实证,根基于回复儒学古典的趋势。伊藤仁斋作为一位汉学家,他为了摆脱对于朱子学与阳明学对立的困惑,从而倡导直接从儒学古典原义吸收中国文化。日本中国学中的实证主义学派与此不同,它首先是在欧洲的孔德(A. Comte)学说的浸染下萌芽的。

孔德(A. Comte)认为,科学不应该以抽象推理为依据,它应该从“确实的事实”为基础,科学是对于经验事实或经验现象的描写和记录,只有经验的事实或现象,才是“确实的”,或者说才是“实证的”。欧洲实证主义首先成为法国自然主义文学的哲学基础,它们于明治时代中后期风靡于日本文

坛,出现了象国木田独步、田山花袋、德田秋声、正宗白鸟这样一批日本自然主义文学运动的实践家。这里,我们无须论述实证主义哲学和自然主义文学的功过,只是指出,此种实证主义的观念,作为一种逻辑思维的形式和方法论,对于冲击曾经靡漫于整个江户时代的“义理主义”的汉学研究,无疑起了很大的作用。“日本中国学”的创始者之一狩野直喜率先在对中国传统文化的研究中,引进实证主义观念,并且使它与中国清代考据学结合,从而构架起了从传统汉学到近代中国学的桥梁。

与京都帝国大学的中国学者接受法国孔德的实证主义哲学的同时。以1886东京帝国大学聘请德国V·兰克学派的主要学者L·里斯主持新设立的“史学科”的教务为契机,日本人文学界也在相应的层面中接受到“兰克学派”关于历史研究注重其内在“制衡机理”的研究以及为此演示的实证主义史学方法论,从而对当时中国学研究中的实证主义学理的具有推助之功。

实证主义学派一方面推崇注重确实事实的治学方法,他们认为清代顾炎武、戴震、钱大昕等的学术,体现了“实证”的精华——互相参证、整理排比、严密考定,这一切对确定事实都是十分必要的,其中最突出之点便是“本文批评”(原典批评);但另一方面,他们也十分重视“独断”之学,从哲学范畴出发,摆脱烦琐之弊,从文明的批评与社会改造的见地出发,表明独立的见解。

第二,“日本中国学”的实证主义,不仅主张文献的实证,而且更主张研究文献的人在经验上的实证。也就是说,他们认为,中国文化作为一种异国文化,仅在日本国内研究中国文献典籍,是远远不完全的,研究家必须具有关于中国文化的实际经验。这与“日本汉学”时代亦迥然不同。传统汉学的研究家,大多从文献上理解中国文化,偶有所得,辄记成篇,潜心贯通,传于弟子。实证主义研究,要求包括文献的实地经验在内。“日本中国学”的另一位创始人内藤湖南(1866—1934)曾在甲骨文字出土之后,于1902年11月在中国北京刘铁云宅邸首先目睹“铁云藏龟”。其后1910年8月,内藤湖南、狩野直喜、小川琢治三教授在华北地区滞留50余天,追踪斯坦因、伯希和劫后的敦煌文献。这一切不仅使内藤湖南成为世界上最早见到甲骨文字的外国人,也不仅使内藤、狩野、小川三人成为最早获得敦煌文献的日本学者,而且这一切都充分表现了“日本中国学”中实证主义学派的学术特点,从而,这一学派无论在数量和质量的要求方面,都远远超越

传统汉学中的“实证”概念,而具备了新的内容和新的形式。

实证主义学派与同时期并存的批判主义学派、新儒家学派等具有不相同的中国文化观念。一方面,他们与批判主义学派对中国以儒学为主体的传统文化采取全面批评的立场不同,他们肯定这种文化的意义;一方面,他们又和新儒家学派肯定儒学的德化力量,以图建立东洋道德的权威主义立场也不相同,他们肯定的是儒家内在的进取性和革命性(他们认为具有这种精神)。由此便表现了实证主义学派在学术上的独特的思想倾向。

实证主义学派的主要奠基人,是先后在京都市帝国大学任教的狩野直喜、内藤湖南、小川琢治、桑原隲藏等,继而有“支那学社”的主要学者铃木虎雄、小岛祐马(1881—1966)、武内义雄(1886—1966)和青木正儿等为代表。

第二节 狩野直喜与“狩野体系”

“狩野体系”是近代日本中国学实证主义学派中最重要的一个学术组成部分,它指的是自本世纪最初十年起,至三十年代中期,狩野直喜对中国传统文化的研究,其中最重要的是对中国古代思想与古代文学的研究——由这些研究所表现的理念、方法论及其所取得的业绩。

一、“狩野体系”概叙

狩野直喜(Kano Naoki, 1868—1947)号君山,是日本中国学的奠基者之一。他出生的那一年,正值明治天皇登基。明治天皇在削平幕末封建割据,推行其维新的过程中,曾一度借助于“水户学”的“尊王攘夷”的思想。狩野从14岁起,进了熊本的“济济黉”学习汉文化。这是一所传授“水户学”的塾学,以“正伦理、明大义、重廉耻、振元气、砺知识、进文明”为其宗旨。“济济黉”是以《诗经》“济济多士,文王以宁”取名的。这所塾学在造就早期日本中国学的人才方面,曾经做出过贡献。与狩野直喜同时代的另一位中国文学研究家古城贞吉(1866—1949)以及稍后一些的中国哲学史研究家宇野哲人(1875—1974)都是“济济黉”的学生。1892年(明治二十五年)狩野直喜进入东京帝国大学古典科,跟随岛田篁村(1838—1898)与竹添进一郎(1841—1917)学习《诗经》和《春秋左氏传》。这二位先生都是

明治中期著名的汉学家,具有德川时代儒者的风度,很受世人的敬重。狩野直喜经过这样的教养,当他20余岁的时候,便已经具备了很深的汉文化的根基了。

明治中后期,正处于从传统的“汉学”向近代“中国学”过渡的阶段。象从前室町江户时代那样,儒者只是从典籍上了解中国的学风已经有所变化。日本政府开始以官方的多种名义把研究中国文化的青年学者送往中国,以获得实际的知识。1900年(明治三十三年)狩野直喜作为文部省留学生赴北京,恰逢义和团起,他与服部宇之吉(1867—1939)、古城贞吉等一起被围困了两个多月。仓皇归国之后,翌年秋天又赴上海,在江南逗留近3年,结识了张之洞、沈曾植、陈毅、罗振玉、王国维、董康等政界学界的许多名人。

其间曾有一件有趣的轶事。狩野氏在中国,曾悉心于俞曲园的学术。他写了一篇题为《俞曲园的哲学》的论文,刊登于日本《哲学杂志》上^①。80高龄的俞老先生听闻其事,曾赋诗一首,开首四句曰:

举世人人谈哲学 愧我迂疏未研榷
谁知我即哲学家 东人有言我始觉

这几句话明显地含有嘲讽之意。俞曲园先生对这种“维新”的名词大概是很瞧不上眼的,但是,年轻的狩野氏对俞樾却是倾心地崇拜。他后来在所著《中国哲学史》第六编中,又特地单列一节,阐述了俞樾的传略与学说。这件事正表现了日本中国学的奠基者们,曾经悉心于总结清代学术——尤其是乾嘉学派的特点。

但是,日本中国学并不是直接地从传统“汉学”发展来的,早期的中国学家也并不是旧汉学家的私淑弟子。恰恰相反,“中国学”是在批判“汉学”的基础上,从日本对国际文化的研究中分化出来的。中国学的奠基者们正是以他们自身的深厚的汉文化基础,与欧洲资产阶级学术思想与方法论相结合的产物。当时,东京方面的服部宇之吉、白鸟库吉,池内宏(1878—1952)与京都方面的内藤湖南、桑原隲藏、狩野直喜等人都具有这样一些共同的特点。狩野直喜在接受汉文化教养的同时,他也接受了英国

^① 《哲学研究》卷二十一。后小柳司气太收入《曲園事迹》第三章。

文化和法国文化的教养。早在大学时代,他就十分留意西洋的 Sinology。他对欧洲人文科学的爱好是广泛的,甚至对斯宾沙(Herbert Spencer)的伦理学、心理学也兴味十足。在这个过程中,他接受了欧洲的实证主义思想。

二、中国思想史研究——中国古典学\古典学研究的历史

一般地说来,狩野直喜涉足于近代日本中国学,则开始于他对中国哲学思想史的研究。自1906年至1928年,他在京都帝国大学主持“中国哲学讲座”达22年。日本学术界对中国哲学思想史的研究,诚如前述,萌发于19世纪末叶,井上哲次郎、松本文三郎、远藤隆吉等,在狩野直喜之前,皆有中国哲学思想研究的专著问世。尽管如此,对中国哲学史或思想史的学科建设,当时仍然处在草创阶段,无论是“官学体制学派”,抑或是“私学体系学派”都处在初建的不稳定状态中。狩野直喜在这方面的业绩,主要在于他在吸收略早于他本人或同时代的诸家学术的基础上,以他自己的中国文化观,开创了实证主义的中国哲学思想史研究,成为“狩野中国学体系”的重要内容。

第一,狩野直喜把中国哲学思想史定义为“中国古典学或古典学研究的历史”。这便是说,狩野直喜认为,研究中国哲学史,即是站在以中国的古典研究为中心的立场上,阐明中国古典的接受方式,以及它在解释方面的内容与形式的诸种变化。狩野氏所谓“古典学”,他指的是中国以汉唐训诂学和清代考据学为主的经学、诸子学、宋明性理学。这一范畴的规定,至少有这样两方面的意义:一方面,对历来传统汉学的内容的暧昧和多歧义,给予了一定的制约,从而对于中国哲学史这一特定学术的内容,有了一种客观性的要求。另一方面,狩野氏主张“吾人于中国哲学进行历史性之研究,皆毋忘利用汉唐训诂学(传经派)与宋明性理学(传道派)之著述”。这表明了狩野氏在中国古典哲学的研究中,不偏重于训诂学,也不偏重于性理之学的立场。狩野直喜对中国哲学的研究,把中国汉唐时代的“传经派”与宋明时代的“传道派”,放置于相平等的学术地位上。这对于公正而客观地描绘中国哲学思想的演进轨迹,无疑是一个进步。

第二,松本文三郎在《支那哲学史》中,第一次把中国古代哲学的发展,划分为“创作时代”、“训诂时代”、“扩张时代”三个阶段。远藤隆吉在此基础上,于1900年把中国哲学思想史的发展命定为“古代哲学”、“中古哲学”、“近世哲学”三个阶段。这样的划分,体现了他们模仿西洋哲学史

的结构体系,从而成为“体系性研究”的最基本特点。狩野直喜在中国哲学思想历史发展的阶段划分方面,十分慎重,他特别警惕照搬西洋哲学史的形式,来笼套中国哲学思想发展的特点。所以,他情愿采用中国王朝的名称来区分阶段,而不采用“体系学派”的阶段划分法。于此,狩野直喜把中国哲学思想史分为“孔子以前”、“春秋战国”、“汉唐”、“宋元明”和“清”五个时期。狩野氏特意把“清”单列为一个阶段,体现了对传统考证学问的尊重,从狩野直喜的中国哲学思想史的分期法来看,他并不追求形式的完整,而是用独自的方式,寻求研究对象本身符合逻辑的发展的内在区别和联系。这便是体现了实证主义的学术研究方向。

第三,由于狩野直喜把经学的训诂考证之学与经学的性理之学列在同一位置上,这在事实上改变了在此之前江户时代宋明性理学在中国文化中的主流地位,并把它定格为中国儒学演进中的一个发展阶段,视它为整个中国古代哲学发展中的诸多的文化现象之一,而用比较多的精力,表述东汉魏晋的经学训诂家,诸如马融、郑玄、王肃、何晏、王弼、杜预、范宁、皇侃等。狩野氏对于清代学术的论述,尤为精详,从清代考据学的发生一直向“公羊学”的回转,极为博赅。此种对中国哲学史论述位置的倒转,正是表现了狩野直喜作为“日本中国学”创始人之一,所力主的对中国文化思想的“古典解释学”的学术立场。

三、中国通俗文学研究——提出“敦煌残纸(变文)此对后世小说之影响关系殊甚。”

如果说,狩野氏于中国哲学史的研究,是表现了实证主义的中国文化理念的话,那么,他对于中国文学史的研究,则更多地是演示了实证主义的方法论。

第一,狩野直喜把对中国古代文学发展史的研究,第一次搬上了日本帝国大学的讲坛——在日本学术界,这是获得学科独立性的主要标志。1906年在狩野直喜的努力下,在该校正式开设“支那语学·支那文学讲座”。自1908年起,狩野直喜亲自主持并讲授“中国文学史”,前后共达20年。其间,1916年讲授“中国小说史”,1917年讲授“中国戏曲史”,1918年至1922年讲授“清朝文学史”等。

狩野直喜认为,“中国文学是经过理性和知性洗炼的细致精巧的文学”。他在文学研究中,力图把哲学(经学为主)与文学分开,把哲学作为

文学的背景特征加以理解,力求叙述中国文学本身的系统。狩野直喜主张“依循中国社会本身的价值标准,发掘与领会文学作品的基本质”——深入作家内心世界来理解作品。

第二,狩野直喜以最大的努力,确立俗文学在中国文学领域中的地位。狩野氏在帝国大学开设“戏曲史”、“小说史”,把小说、戏曲这样一些俗文学,放置于全日本最高学府的讲坛上。中国的以古小说和古戏曲为主的俗文学作品,曾经盛行于日本的江户时代。此种势态与当时日本町人社会的生活有着密切的关系。但是,这种“盛行”,只不过是满足世风的“玩赏主义”,还谈不上具有学术价值的研究。明治时代中后期,随着欧洲的文学观念导入日本,对中国古小说戏曲的研究也开始活跃起来。1887年,日本当时的著名作家幸田露伴、森鸥外和森槐南,在《醒醒草》杂志第20期,共同研讨《水浒传》的作者。自此十年后,即1897年,东华堂出版了笹川种郎撰著的《中国小说戏曲小史》,这是在“日本中国学”形成时期发生的最早的对中国俗文学的研究。

但是,这些研究,基本上没有脱出介绍的范围,而且,更重要的是存在着不少的谬误。狩野直喜以实证的方法,第一次对中国俗文学进行了近代科学意义上的研究,其主要业绩有下述三方面:

第一方面,1910年,狩野直喜针对20年前幸田露伴等人关于《水浒传》作者的论述,在《艺文》上发表题为《水浒传与中国戏曲》的论文。这是日本中国学界第一次把对中国俗文学的研究,置于文学史的观念之中,并且这也是用原典实证的方法,获得的早期研究成果。

原来,《醒醒草》的作者们认为,中国杂剧中的“水游戏”,是依据小说《水浒传》改编的,在时间上,小说要先于杂剧。这个在今天看来似乎属于常识性的问题,在70年前的日本学术界,像幸田露伴、森鸥外这样著名的学者和作家,对此都不甚了了,一般的研究者也就可想而知了。其实,中国明清两代的学者,对此也莫衷一是,田汝成在《西湖游览志余》中称罗贯中为南宋时人,直至20世纪80年代,国内尚有人撰文称“罗贯中为关汉卿创造了编剧的基础”云云。狩野氏的论文列举了明清两代戏曲谱录中有关水浒的戏,总结了它们的一般特点后,以《双献头》《燕青情鱼》《还牢末》《争报恩》和《李逵负荆》五出杂剧为例,他指出这些“水游戏”中的情节,与《水浒传》中的情节相比较,显得粗糙,甚至幼稚,今本《水浒传》中许多精彩的情节在戏中没有被采用。如果小说早于戏曲,这种情况便是不可思议

的了。他说,拿《水浒传》73回“黑旋风乔捉鬼,梁山泊双献头”与《李逵负荆》和《双献头》来说,小说的情节应该是由类似的戏曲发展来的,而并不是由《水浒传》的这一回的情节,分编为几出戏的。此外,狩野氏对杂剧中的人物作了归类,所有这些人物在《水浒传》中,全部归属36天罡星,没有一个属于地煞星的。虽有“一丈青闹元宵”,但此“一丈青”也只是张横的混名,而不是扈三娘。其所以如此,则是因为“水浒戏”人物的来源,不是《水浒传》而是《宋史》和《宣和遗事》等。《宋史·侯蒙传》有“江以36人横行齐魏,官军数万,无敢抗者”,其后《宣和遗事》冠以36人之名,而杂剧始终未能脱出此36人的范围。据此,狩野氏认为,在今本大《水浒传》形成之前,一定存在着许多形式的小“水浒”,以梁山英雄为题材的杂剧,便是小“水浒”的一个类别,现在流传的《水浒传》当是在众多的小“水浒”上形成的,“它大概是在元代之后,明代的初期出现的”。这一见解,现在已为治中国文学史的中外学人所接受。

第二方面,敦煌文献的发现,给狩野氏对中国俗文学的研究以新的启示。1915年秋天,他赴欧洲追踪察访被英、法、俄等国探险家所攫取的文献资料。1916年《艺文》杂志上连载了狩野直喜的《中国俗文学史研究的材料》一文,这是他追踪斯坦因、伯希和敦煌文献的直接结果。狩野氏在文中说:

我从斯坦因敦煌文书中得败纸一枚,上书:
判官燥恶不敢道名字帝曰卿前来轻道
姓崔名子玉朕当识纔言讫使上引皇帝至
院门使人奏曰伏惟陛下且立在此容臣入报判官
速来言讫使者到厅前拜了启判官奉大王处
太宗皇(无帝字——狩野注)生魂到领判官推勘
见在门外未取引
子玉问语惊忙起立唱喏

从这些残留的文字看,可以明白是唐太宗死后魂游冥府的故事。这个故事见于明代小说《西游记》第十一回“游地府太宗归魂”一节。最早唐代张鷟《朝野僉载》中曾有记载,其后清代俞樾《茶香室丛钞》卷十六言其事云:“《朝野僉载》记唐太宗事,按此则小说言唐太宗入冥,乃真有其事,惜

此事记载,殊不分明”。俞樾尚不知从《朝野僉载》至《西游记》故事,其间唐末已有以此为小说者了。且《水浒传》中常有“唱喏”一词,正见于此敦煌残纸。此对后世小说之影响,关系殊甚。

在20世纪初期中国小说史研究中,这是极重要的发现和见解。狩野氏在此考证的基础上,又辑录了从斯坦因处所见到的“秋胡故事”、“孝子董永故事”,以及从伯希和处所见到的“伍子胥的故事”等,并对这些故事的源流及影响,作了初步论证。狩野氏认为:“治中国俗文学而仅言元明清三代戏曲小说者甚多,然从敦煌、文书的这些残本察看,可以断言,中国俗文学之萌芽,已显现于唐末五代,至宋而渐推广,至元更获一大发展。”

狩野直喜当时还不知道,他所称之为的这种种“敦煌故事”,就是后来学术界所说的“变文”。但是,在本世纪初,当国内外对敦煌“变文”与中国俗文学的关系还处在朦胧的时候,他以极大的努力,着意于史料的开发,并在此基础上创立新论,这无论如何也称得上是精湛的。向达先生后来说:“过去对说话人的渊源关系很模糊,自从发现了俗讲和保存在敦煌石室中的俗讲话本之后,宋代说话人的来龙去脉,才算弄清楚了。从研究中国文学史的眼光来看,(敦煌变文的发现)其价值最少应和所谓宋人话本等量齐观,为中国文学史的研究,提供了一部崭新的材料”^①。这一看法便是很公允地评价了把敦煌文学材料实证地引入中国古代文学研究领域中的意义。

第三方面,1912年10月20日,狩野直喜自俄国京城彼得堡发回信件,信中称他在俄京察访到了柯兹洛夫探险队从中国甘肃一带所发掘的文物。信中称其间有“西夏语掌中字汇、西夏文字经卷、唐刊大方广华严经、北宋刊列子断片、宋刊吕观文进注庄子、杂剧零本、宋刊广韵断片”等。其中可注意的是,狩野氏在“杂剧零本”下加了一个说明:“匆忙过目,未能断言,疑为宋刊,此为海内孤本,为元曲之源流,将放一大光明也,惟惜纸多破损”。

这里说的“杂剧零本”,并不是元杂剧,而是我国戏曲史上的珍宝《刘知远诸宫调》残本。它是1907年俄国柯兹洛夫探险队在发掘我国西北张掖、黑水故城址时所获得的文献,共42页,为目前世界上仅存的三种“诸宫调”之一。当时,国内外学术界对“诸宫调”在中国文学史上上承“变

^① 向达《敦煌变文集·引言》,人民文学出版社,1957年。

文”，下启金元杂剧的地位尚无认识。狩野直喜把《刘知远诸宫调》这一文献第一次公诸于众，并且断言“为元曲之源流，将放一大光明”，从而启示了研究的方向。

其后，狩野氏的学生青木正儿承师意，对这一文献进行了深入的研究，于1932年在《支那学》六卷二期上发表《刘知远诸宫调考》一文，比较全面地探索了这一诸宫调的内容及其在中国文学史上的地位。

中国王国维先生于1920年在《东方杂志》十七卷九期上发表题为《敦煌发见唐朝之通俗诗及通俗小说》一文，这是国内学者首次言及敦煌文学资料与中国文学发展的关系。鲁迅先生在其《中国小说史略》的“宋之话本”一篇中，曾提到“敦煌千佛洞有俗文体故事数种”，但是他很感叹，因为国内没有材料，所以“未能目睹”。直至20世纪30年代，王重民先生从法国和英国系统地摄回了被斯坦因及伯希和所窃走的一部分文献，国内学者才有可能在自己的研究中，使用敦煌文献。上述王国维论文中的大部分材料，是由狩野直喜等人所提供的，当然也包括狩野的文章在内。所以，王国维称狩野直喜为“一代儒宗”，并有诗赞曰：

君山博士今儒宗 亭亭崛起东海东
自言读书知求是 但有心印无雷同^①

当然，狩野直喜作为近代日本中国学的奠基者之一，他的业绩并不仅仅在于对中国哲学和文学的研究。在中国古文献的整理方面，他与内藤湖南等，刊印了不少流传于日本的汉籍善本，如《京都帝国大学文学部影印旧钞本》等。狩野直喜还致力于清代法制史的研究，以及着力于介绍欧洲的Sinology。

20世纪的最初几十年，正是日本军国主义竭力推行其所谓“大陆政策”的时代。1929年，日本政府仿照美国利用“庚款”在中国从事文化教育活动，以赢得中国人亲美感情的先例，决定在外务省设立“对支文化事业部”，利用“庚款”建立“东方文化事业总委员会”，在日本东京和京都，中国上海和北京，分别建立研究机构。狩野直喜以他当时在日本中国学界的地位和声誉，出任总委员会日方委员。但是，他并不完全赞同日本政府的对

^① 王国维《送日本狩野博士游欧洲》，全诗六十句。见《观堂集林》卷二十四。

华政策。当30年代日本军阀公然发动对华战争时,狩野直喜曾谴责过日本军部。1938年,他决定辞去东方文化学院京都研究所所长之职,同年,又被免去“对支文化事业调查委员会”委员。他以70的高龄,潜心于《易》的研究,常以《易·干文》“贞者事之干”、“贞固足以干事”等勉励自己,以寂寞无奈的心情,度过了整个战争的年月。

虽然,政治的冲击,消磨了狩野直喜在晚年进行学术研究的激情。但是,从整个学术史来说,他开拓了对中国文化的新的研究和新的领域,体现了从“汉学”向“中国学”的过渡,他是学术界一位不能遗忘的承上启下的学者。

第三节 内藤湖南与“内藤史学”

内藤湖南(Naitou Konan, 1866—1934)作为日本中国学实证主义学派的创始人之一,无论是他的学术研究,抑或是他的政治倾向,都要比狩野直喜复杂得多。这当然并不是指他们的学问有高低之分,而是因为狩野直喜作为一位纯粹的学者,一生与学术相陪伴,内藤湖南除了作为一位学者之外,他还是一位社会活动家。有些日本学者(目前国内也有一部分学者)不主张谈论学术的政治倾向,这对如同狩野直喜这样的学者,可能有一定的道理,但像内藤湖南那样,他在有的学术活动中,透露出很强烈的政治意味,忽视了这一方面,也会有损于内藤学术的真实性。

内藤本名虎次郎,字炳卿,号湖南。内藤氏一族原出于德川幕府后期南部藩的一个武士。但是,他的祖父内藤天爵、父亲内藤十湾却都是汉学家,属于山本北山、龟田鹏斋等的折衷学派。内藤湖南因此而在青少年时代便受到良好的中国文化的教养,且养成了他对于中国典籍的特别的嗜好。

作为近代日本中国学的奠基者之一,内藤湖南的生活道路与同辈学者,如狩野直喜等则不尽相同。他在青年时代虽然有传统的家庭教育,却没有能接受正规的大学教育,1885年19岁毕业于秋田师范学校后,即步入社会。他后来成为杰出的中国学家,主要是在实际工作中造就的。当内藤湖南开始工作时,似乎与中国研究无关。他先是一名新闻记者,一名社会活动家,由此而成为“中国通”——在当时,“中国通”是名称不雅的中国问

题“百搭”的统称,再跃而成为大学教授—中国学的学者。

内藤湖南一生从事过两种主要职业。1887年,22岁起,踏足新闻界(当时称“操觚界”),最初六年,他任职于“国粹主义”阵营的新闻系统。先是担任由佛教民族主义者大内青峦所主办的《明教新志》的编辑,后来便担任以反对明治政府欧化政策力倡保存国粹的政客高桥健三为背景的《日本人》《亚细亚》等刊物的编辑,成为当时大内青峦、三宅雪岭、志贺重昂、杉浦重刚等知名的国粹主义分子的“代笔”。其间,内藤湖南参加了三宅雪岭等人组织的国粹主义文化团体“政教社”,并任高桥健三的秘书,当高桥健三于1896年成为松方正义内阁的书记长官时,这一届的“内阁政纲”,便是由内藤湖南起草的。到这个时候为止,内藤湖南从新闻记者变成了一名社会活动家,但当时与中国问题的直接接触还并不很多。

促使内藤湖南这样一名社会活动家以中国问题为其活动的中心,大约开始于1897年担任《台湾日报》主笔。当时他年方32岁,在中日甲午战争后中国丧失台湾不久,赴台湾上任,第三年,他离职后几乎遍游中国,在此其间,他认识了如严复、罗振玉这样一批中国文化名人。1900年,内藤湖南出版《燕山楚水》,由此而开始了他作为中国问题专家的生涯,并逐步扩展为中国史的研究。1902年、1905年和1906年,内藤湖南几次受到大阪每日新闻社、外务省的委托,到中国调查,潜心搜集有关中国历史、文化方面的资料。日俄战后,曾受在北京的日本外相小村寿太郎(当时他正在与清朝政府从事缔结有关我国东北地位的“日清协约”的谈判)的电召,被委任为小村的顾问,参与其事。次年,由于中国与朝鲜间发生关于“间岛”(今延边一带)的领土纠纷,日本参谋本部为企图从历史上证明“间岛”属于朝鲜,委托内藤编制关于“间岛”问题的调查,并派他去东北查阅有关历史资料,写成调查书。在此基础上,他写成《朝鲜东北疆界考略》一文。通过这些工作,在内藤受聘去京都帝国大学任教前夕,已对“满洲史”、清史、蒙古史等领域有相当造诣,为日后对中国古代史的研究,打下了基础。

1907年,内藤湖南迎来了他生涯中一个最重要的转折。这一年十月,京都帝国大学文科大学学长狩野亨吉聘请内藤湖南为新设立的史学科教授。但由于他学历不够,不得不改以讲师身份应聘,主讲东洋史概论(以中国古代史为主)、清史等。1909年9月,内藤湖南晋升为文科大学教授,获文学博士称号,时年44岁。自此时起,至1926年退休时止,内藤氏主持东洋史学第一讲座,经常讲授中国上古史、中国中古的文化、中国近世史、清

史、中国史学史、中国目录学及一些史料课程,并多次在各种学术集会上,作有关上述领域及近代中国文化、日本史、朝鲜史、中日文化交流等方面的专题演讲,其后,陆续发表上述领域内的论文多篇(现今出版的《内藤湖南全集》中所搜集的有关历史的著作,大半都是他死后由门人等根据他在京大的讲稿整理出版的)。在此期间,又曾多次来中国,搜集未刊的原始资料,进行学术调查。内藤湖南除了被聘为京都帝国大学教授之外,还被任命为帝国学士院会员(院士),朝鲜史编修会顾问、古社寺保存会委员、国宝保存会委员、东方文化学院京都研究所评议员等职务,完成了“内藤史学”的建设,成为近代日本中国学中实证主义的奠基人之一。

1926年,内藤氏从京都大学退休,成为该校的名誉教授,隐居于京都府相乐郡瓶原村的恭仁山庄,间或在各种集会上作一些学术演讲,并曾向天皇进讲杜佑的《通典》。当他61岁和65岁时,由他的友好和门人,先后编印出版了《祝贺还历支那学论丛》《颂寿纪念史学论丛》,极一时之盛。1933年,为配合伪“满洲国”的成立,内藤作为外务省对华文化事业部工作的一部分,筹画所谓“满蒙的文化事业”,参与了由东京帝大、京都帝大联合组成的《李朝实录》《明实录》中“满蒙”史料的摘编工作。当年又为成立“日满文化协会”,扶病赴我国东北,出任“日满文化协会”理事。1934年,因胃癌病故。

一、内藤假说——中国史三分法

内藤湖南以他作为社会政治活动家和学者的双重身份,构筑了自己独特的“内藤史学”。“内藤史学”包括“中国史三分法”(“内藤假说”)、“中国文化中心移动说”与“中国史料的整理研究”三个方面,可以说,囊括了内藤湖南一生从事中国学研究的主要内容成为实证主义学派的又一支柱。

“中国史三分法”是内藤湖南在日本中国历史研究领域内第一次提出的系统的中国历史分期理论,透过这一理论,表现了内藤湖南中国史观的基本核心,它在日本中国学界存在着至今仍然起着作用的深远影响。内藤湖南的“中国史三分法”,又有人称为“内藤假说”。这一理论的提出,最早可追溯到他在1909年于京都帝大的讲课。1914年内藤氏发表著名的《支那论》,又申明其说,其后,1921年和1922年的中国上古史讲座及1922年发表的《唐宋时代观概述》,1927年发表的《支那近世史》及1928年发表的《近代支那的文化生活》中,更进一步反复论证,自成一独立体系。

内藤湖南超越在此之前的几乎所有的日本中国历史学家,第一次试图依照中国历史的内容来描述中国历史的进程——当然,他是以自己的“中国文化史观”来理解中国历史的内容的。据此,内藤湖南把中国自盘庚迁殷起,直至清代结束的漫长的历史,划分成“上古”、“中古”(中世)、“近世”三个时期以及“上古”至“中古”至“近世”两个过渡阶段。

第一,内藤湖南把从“开天劈地”(主要是从“盘庚迁殷”)到东汉中期(2世纪中期),定为“上古时期”——中国史的第一个时期。这一时期的基本特征是中国文化的形成并向四方扩展。内藤湖南认为,上古时期,是中国文化史的幼年时期,中国知识分子的精神和活力,就好像孩童一样那么充沛,对一切事物都好奇而有兴趣,特别喜欢接受新的挑战,因而极富创造性。一部辉煌的中国上古史,便足以说明这些特征。在这个时期中,有两点可以注意,一是“上古时期”虽然开始于“开天劈地”,但内藤湖南依据对中国史籍的考证与前述的甲骨文字的研究,他认为,事实上只有自殷代盘庚前后起,中国才有比较可靠的历史。这在当时还在把神话传说直接作为历史的时代里,这是一种有意义的见解。二是内藤湖南依据王国维的研究成果,提出了殷与周,不仅种族不同,而且,制度上和文化上也都不相同。大体上来说,周比殷要进步,所以以周代殷是上古史上一个重大的革命。

那么为什么中国史的上古时代结束于东汉中期呢?内藤湖南认为,至少有两点理由,使上古史的发展在2世纪中期(汉顺帝——汉桓帝)划出休止符,一是儒学从学术领域逐步转变成为人们付诸实践的学问。东汉后期出现的党锢之祸,表明儒学在内地已获得了真正的结果。二是中国以儒学为主体的文化逐步向域外的传播,已形成实际效果,即促进了接受汉文化的族群的觉悟。从上述两方面看,中国上古文化的发展及其历史任务已经完成,相应的中国上古时代便由此而结束。

第二,内藤湖南把从上古时代结束的东汉后期至西晋时期(2世纪中期至4世纪初期)定为中国历史上第一个过渡阶段——由上古时代向中古(中世)时代的过渡阶段。这一阶段的最基本特征,便是中国文化暂时停止了向外发展。

第三,内藤湖南把自东晋开始至唐代末年(4世纪初期至10世纪初期),定为“中古(中世)时期”——中国史的第二个时期。这一时期的基本特征是中国文化摆脱了第一次“中毒”现象,并且产生了新的文化萌芽。内藤湖南认为,从东汉后后期起,中国知识分子们特别讲求“名节”,不惜

杀身求名,达到“苦节”的地步,而且门第林立,名门望族垄断政治,这表现了中国文化过于丰厚而形成的自身“中毒”。但由于中国文化在此之前早已传达于四域,并促成了异民族的觉悟。此时代由于异民族与汉族的融合,异民族的曾经受到汉文化影响而成长起来的文化,便成为中国文化“中毒”的“解毒剂”——这就是两晋南北朝的意义。隋唐时代,中国本土产生了新的文化萌芽。这一新的文化萌芽,来源于门阀势力瓦解后形成的贵族政治。内藤湖南认为,唐代的国家体制(如天子诏敕需经门下省同意),选官制度(以科举代替门阀)都是贵族政治的表现,隋唐的文化,无论在经学、文学、艺术诸方面,都体现了贵族政治的文化特点。内藤湖南说,踏入中古时期,亦即中国文化史上的青壮年时期,中国知识分子的心态较为成熟,对于上古时代创立的各种文化与制度,并不满足于已有的聊备一格,好像一个有为的青年人一样,不避烦难,勇往直前,务使该提时代创造的文化与制度都灿然大备。以建功立业为前提,热衷于政治、经济、军事和艺术。

第四,内藤湖南把唐宋之间的五代十国(10世纪初期至10世纪70年代)定为中国历史上第二个过渡阶段——由中古(中世)时代向“近世”时代的过渡阶段。这一阶段的最基本的特征,便是由外部来的势力在中国达于顶点。

第五,内藤湖南把宋元明清四大王朝(10世纪60年代至20世纪初期),定为“近世时期”——中国史上的第三个时期。这一时期的基本特征,便是君主独裁政治的建立及其与之相应的中国官僚群体的最后形成和庶民(平民)的出现以及与君主独裁政治的对立。基于这一形势而形成的近世文化,开始出现了平民主义倾向。内藤湖南以黄宗羲的《明夷待访录》与黄六鸿的《福惠全书》等作为论据,认为前者表现了中国近世时代知识分子的平民民主主义要求,后者表现了中国近世时代知识分子对于浮游官场的厌恶。内藤湖南说,进至近世,亦即中国文化史的老年期,中国知识分子的心态更加圆熟,一如老年人,向往于反朴归真,崇尚自然,厌弃烦琐,特别渴求心境的宁静和生命的延续,偏好文学和艺术,而对于政治和军事等劲头不足。这就是中国宋元明清的基本特点。

内藤湖南把中国古代历史的发展,区分为“上古时代”、“中古时代”和“近世时代”三个发展区域,每一发展区域之间,都以一个过渡时期相联接,作为前后时代转递的缓冲。内藤湖南的“中国史三分法”理论,是日本近代学者在中国史分期方面提出的第一个完整体系。历史的本相是否如

此可以继续研讨,在对某些史料的解释方面,也存在着显然的错误。但是,尽管如此,这一学说在当时日本中国史研究方面,至少具有两方面的意义。

第一,日本中国史研究,在此之前,虽有“东洋史”的编撰,但仍然是以朝代为界来讲述历史。也有人曾仿欧洲历史的编法,采用“上古”、“中古”、“近古”、“近世”诸种分期概念,但他们都未能与史实的内容有机地联系起来。内藤湖南在《中国上古史·绪言》中说,中国史的分期“应从中国文化发展的波动来观察大势,从内外两方面进行考虑”。“内藤史学”的对中国史的这一“三分法”,以历史的内容来划分时代,第一次打破了中国历史研究中的王朝体系,无疑是一大进步。

第二,内藤氏的时代区分,虽然存在不少缺陷,但他在划分时代的时候,多少已经看出中国历史的内部,不仅处于发展状态之中,而且存在着起伏与转折。从这一点来说,“三分法”具有若干历史辩证法的观念即对于中国历史总体具有一种运动和发展的观点。从“三分法”中可以看出内藤氏的中国史基本观念。他认为历史的趋势是前进的,但又似乎是循环的。内藤湖南在《学变臆说》一文中描绘西欧思想发展的线索时,指出这是一个分裂(古代)→走向统一(中世纪)→走向再分裂(近代)→走向再统一(未来)的过程^①。这一历史发展的圆圈形前进式轨迹论,与当时流行的直线发展说与循环往复论(王朝更替说)都不相同。正是在这一点上,内藤湖南表现了具有历史辩证法的观念。这一观念的形式,恐怕与德国黑格尔哲学的影响有关。黑格尔在《哲学史讲演录》中,曾把思想史的发展比作一个圆圈,列宁在哲学笔记中称之为“一个确切的比喻”。内藤湖南的史学观念受到黑格尔辩证法的影响,是肯定的。明治时代,内藤氏还撰写介绍黑格尔哲学的文章,收在当时一本畅销的哲学普及著作《哲学涓滴》中。

内藤湖南的“中国史三分法”理论,不仅为他的学生冈崎文夫、宫崎市定等直接继承,而且直到现时仍然深刻地影响着日本的中国学界,许多研究中国的哲学、文学、史学著作,都以此作为立论的背景。日本中国学界后来在学术上的若干分歧争论,例如20世纪20年代末30年代以来关于中国古代“亚细亚生产方式”的争论,70年代关于中国古代国家论的争论,都与“内藤史学”的这一理论有着各种牵联。

^① 载入《学变臆说》中,后又收入《内藤湖南全集》第一卷中。

二、中国文化中心移动说

“内藤史学”的关于“中国史三分法”的理论,清楚地表现了内藤湖南的中国文化史观。内藤氏的中国文化史观的基本核心,便是根植于他本人独出心裁构造的“中国文化中心移动说”。据说内藤湖南在20岁左右的时候,就有了关于这一“中心移动说”的最初的构思,以后,由他的公刊于1897年的第一部著作《近世文学史论》开始,到近30年后于1924年公刊的《新支那论》,反复申述与完善这一套理论。内藤湖南自称这一理论深受中国清代学者赵翼和日本近代学者冈仓天心的影响,其实,更多的可能是三宅雪岭、志贺重昂和黑格尔的影响。

“中国文化中心移动说”是“内藤史学”的基本理论,“中国史三分法”是它的表现形态。这一学说包含了“文化在同一社会的阶层中移动的理论”、“文化在不同区域间移动的理论”、“新文化中心形成的理论”三大部分。内藤湖南认为,正是中国文化在不同的历史时期,由于移动的流向不动,于是便划出了中国历史发展的不同阶段。

内藤湖南的“文化中心移动说”的理论可以归述如次。

第一,内藤湖南认为,所谓“历史”,主要就是文化发展的过程。他在《中国上古史》的《绪言》中说:“所谓的东洋史,就是中国文化发展的历史。”^①

那么,所谓“文化”又是什么呢?内藤认为,一种是“广义的文化”,它包括了政治、经济各方面的因素在内。一种是“狭义的文化”,即“纯粹的文化”,它表现为一个民族的智力、道德和教养。他指出,“测定中国民族的文化程度,与其从科学上哲学上去考察,莫如从文学上艺术上去衡量”。

内藤湖南认为,文化的演进有一定的规律,其进程有“时势”和“地势”这两个基本因素所决定。“以时为经,以地为纬,错综变化,文化历史就灿然而成立”^②。在文化的发展史上,每一个时代都会因为“时势”和“地势”的关系产生一个文化荟萃的“人文向往的集中之所”,这便是这一地区所属的整个文化体系的中心。

第二,内藤湖南认为,中国文化在“时势”和“地势”两大基本因素推动

① 《中国上古史》,收入同上《内藤湖南全集》第十四卷中。

② 见《近世文学论·序论》,收入《内藤湖南全集》卷一中。

下,一纵一横,形成自己的中心。但是,这一文化体系中心又因“时势”和“地势”的关系而发生“移动”。此种“文化中心移动”具有两方面的形态——一方面在不同的社会阶层中移动,一方面在不同的地域中移动。

内藤氏说,中国文化中心的移动,在不同的社会阶级和社会阶层中实现。例如,由六朝至唐代,文化中心存在于“名族”之中,其特长为诗赋,唐代后期经五代至宋,文化中心移动至仕宦者的读书人之中,其特长初为散文与词曲,后为哲学与艺术。元代则文化中心在处士之中,其特长表现为戏曲。明清两代,中国文化中心在仕宦者之中,其特长为学术和科学。另一方面,中国文化中心也并不胶柱于一个固定的地区。例如,上古时代,其中心在黄河流域,尤其是冀豫两州洛阳一带。中古时代,其中心移位于陕西(长安),河南地域。踏入近世时代,特别是南宋以后,其中心从直隶移动至江浙。从中国海通以来,中国文化的中心,必将移动至广东一带。

第三,内藤湖南认为,文化中心的移动,从“时势”的因素看,其轨迹并不是直线的。它是“一条由一个中心点出发的主线,向三方面的空间伸展,形成无数支流,缠绕着螺旋形向前推移”^①。这就是说,文化中心的移动,是一种由一个中心点出发的三维空间的螺旋形轨道,这是一个复杂的运动过程。内藤湖南所说的“无数支流”,指的是各种文化,即政治、经济、军事等“广义的文化”与文学、艺术、哲学、宗教等“狭义的文化”、“纯粹的文化”。文化中心的移动,便是由这“无数支流”汇成的文化体系的共同推移。内藤湖南称这种推移为“天运”。

由此,内藤湖南在“文化中心移动说”中,描述了可以称为“天运螺旋循环”的运动轨迹图。根据内藤湖南测定的这一运动轨迹,那么,历史的发展既不是一条直线,也不是周而复始的圆圈。它是一种螺旋形的循环——其发展既不会与前一时期完全重复,又不会与前一时期完全脱节,并且可以据此来预测历史文化的变迁。

第四,内藤湖南认为,文化中心的移动,从“地势”的因素看,往往会超越民族和国家的界限。中国文化中心移动的地域,并不仅仅局限于汉民族居住的范围。这样,便产生了文化中心区域与非文化中心区域的关系问题。这种关系,在文化上可以表现为“作用”与“反作用——文化的“中毒”与“返青”。

^① 《学变臆说》收入《内藤湖南全集》卷一。

中国文化在每一时代,都由它的中心区域向四方扩散,由近及远,由此而使中国域外周围各异族受到影响,得到刺激,觉醒而为民族。这些受中国文化影响的域外四周各民族,具有了自己的新的文化,便会产生从末端到中心的“反作用力”。这种“反作用力”,可能是政治的,也可能是文化的。

“内藤史学”认为,中国文化在自身发展过程中,由于积聚过分,便会产生“中毒”现象。为了使中国文化“解毒”,就需要依靠受中国文化影响而发展起来的域外四周文化,以“反作用”的形式加以“浸润”,从而使“中毒”了的中国文化有可能得以“返青”。像两晋南北朝,五代十国时期,中国本土与域外四周民族之间的文化,就表现为这样一种“中毒”→“浸润”→“返青”的“作用”与“反作用”过程。

从这一学说出发,内藤湖南在《新支那论》中认为^①,现时的中国文化,又已经呈现新的“中毒”症状,需要一种外来文化作为“浸润剂”,日本作为吸收中国文化最成功的一个民族,它施加于中国的反作用,“对于中国民族维持将来的生命,实在具有莫大的效果”。

第五,内藤湖南认为,日本是受中国文化影响极为深刻的一个国家,他认为,从文化上讲,“日本可以和江苏省、山东省一样,成为18个省份之一,甚至也可以称为日本省”^②。但是,在中国文化中心本身中毒枯竭之时,日本文化不仅可以对中心区域文化施加影响和发挥浸润作用,而且,日本文化在吸收古老的中国文化和新鲜的西洋文化的基础上,将“成就东方之新极致,以代欧洲而兴,充当新的坤舆文明之中心”^③。他说:

这是东洋文化发展过程中一个无可避免的历史的结果。亚洲各国,如中国,日本,朝鲜、或越南,可能各有其本身的重大问题,但就整个东洋文化发展而言,这些问题都是微不足道的。东洋文化的发展是不会理会国家民族的区别的,它是依循一定的轨道进行的。

① 《新支那论》收入《内藤湖南全集》第五卷中。

② 这是1914年内藤湖南在巴黎调查伯希和敦煌文物时的讲话。见《内藤湖南全集》第十卷《附录》所载松本著《在巴黎的内藤先生》。

③ 《日本的天职与学者》,收入《内藤湖南全集》第一卷中。

内藤氏又指出,现代日本不但是东洋文化的中心,而且是个政治经济上的大国,情况和西方列强一样,这主要是因为日本及西方列强所处的历史阶段不同之故。中国自宋代开始进入近代,其文化已臻圆熟,亦即接近历史的终点,西方的近代充其量只有三四百年的历史,日本则更是刚刚开始进入近代纪元,因而于政治、经济、军事等方面欣欣向荣,朝气蓬勃。他说:

今日中国和日本的分别,来自两者所处国家民族生命不同的阶段,假若日本经过中国的生命历程,日本将会变成另一个中国,而中国重生之后将是另一个日本,互相倒转,情况也一样。

基于这样一种认识,内藤认为如果中国希望得以重生,中日合作与友谊是必要的。他相信由于东洋文化中心快将转移到日本,日本的有识者将会乐意与中国合作,共谋两国的福利,包括物质和精神的福利。他甚至看到,中日两国之间将会出现一个“统一文化运动”。

内藤湖南的“文化中心移动说”,作为一种近代资产阶级的历史理论,具有一定的积极的价值,特别是其中描述的“天运螺旋轨迹”,具有历史辩证法的因素,从而为近代日本中国学界带来了生命力。但是,在实际生活中,这一历史理论的政治价值似乎要远远超越其理论意义。内藤湖南作为日本近代化过程中一位在野的民族主义分子,他从坦率地承认中国文化对日本文化久远而深刻的影响出发,经过一系列复杂的论证,引导出日本理所当然地要“充当新的坤舆文明之中心”,而最后归属于中日之间的“统一文化运动”——无需再作什么解释,读者至此自会明了这一理论的真正的意识形态价值和政治意义。

三、中国史史料的搜集与整理

“内藤史学”不仅包括了关于“中国史三分法”和“中国文化中心移动说”的理论方面的内容,而且包括了内藤湖南关于中国史史料的整理和研究方面的内容。或许正是这后者的工作,更多地树立了他作为实证主义学派领导人的形象。

内藤湖南对中国史史料的搜集整理,主要集中于甲骨金文、敦煌遗物和满蒙史料等几个方面。关于内藤氏与甲骨金文、敦煌遗物的诸种关系,

已见前述,而满蒙史料的搜集整理,在“内藤中国学”中则占有相当的地位也不容忽视。

所谓“满蒙”,则是一个相当含混的概念,是一个种族与地域相融混的范畴。战前的日本中国学习惯地广泛使用这个名称,乃沿袭至今。科学地说,所谓“满蒙”史料,指的是我国原东北地区满族、汉族与蒙族的包括人种、地志在内的一切史料。这部分史料,在近代日本中国学中曾经是一个热点,经久而不衰。这当然有学术上的原因,也有与学术若即若离的政治上的原因。在这个领域内,内藤湖南对史料的搜集和整理,便是在这样的特殊条件下展开的。

日本过去研究元史者,对于元史中最重要的史料——《元朝秘史》,只有灵石杨氏之连筠簃丛书汉译本,而缺蒙古原文本,对人名、地名之考核订正殊多不便。为此,当1900年中国学者文廷式到日本,内藤从文氏口中得知他藏有蒙文《元朝秘史》时,大喜过望,当即请他赠予。1909年,文氏应内藤之要求,赠内藤手抄本蒙文《元朝秘史》一部(共十卷,续二卷),是为此书传入日本之始。内藤随即于当年2月在报纸上撰文加以介绍。后来,日本著名东洋史学家那珂通世所译纂的《成吉思汗实录》一书,主要就是根据内藤所藏的蒙文《元朝秘史》手抄本译纂而成。这对于后来日本研究元史、蒙古史,便利甚大。

1906年春,已到日俄战争的后期,日本经过沈阳会战,陆上胜局已定,更加积极筹划向我国东北地区进行扩张。当年4月,日本外务省派内藤到我国东北,调查沈阳政务现状,兼调查沈阳所藏清朝的历史资料。内藤在沈阳期间,调查了沈阳故宫文溯阁收藏的《四库全书》,同时又在故宫崇谟阁等处发现《满洲实录》《满文老档》《汉文旧档》《蒙古源流》《五体清文鉴》等五种重要的清代史料。内藤当即将《汉文旧档》全部晒蓝图制版而归。按崇谟阁所藏《汉文旧档》共六册抄本(其中一册重复,故实为五册),主要收录太宗时期的各项稿簿、朝鲜来书、奏疏稿等。其中有些是收录了因涉及忌讳而为《清实录》中所未收的文书,且其中记载多与沈阳等地的石刻及明、朝鲜之记载相符合,对于考察清入关前政治、外交的真相,是重要的史料。内藤系发现这一史料的第一人。内藤又拍摄了《蒙古源流》的蒙文部分,内藤氏在日本宫内大臣田中光显的指使下,与当时日本的“满洲军总司令部”合谋,由军方出面,强行压价购得沈阳黄寺收藏的明制蒙古文佛经中之珍品——《金字蒙古文藏经》。

1912年,内藤为采访史料再度来我国东北。由于请求拍摄沈阳故宫崇谟阁所藏之《满文老档》未获中国方面批准,改用拍摄崇谟阁所藏之《五体清文鉴》的名义,除拍下《五体清文鉴》全文(底版共5000张)之外,同时又偷偷全部拍下清朝开国期太祖、太宗两朝最重要的史料——《满文老档》(底版共4000多张),全部携归日本,存于京都帝国大学文学部,此外还抄录了《四库全书》中的一部分珍本。

内藤把20年间精心搜集的有关中国“满蒙”地区的珍贵史料书籍共97种,在他主持之下,由其学生们协助进行标点,撰写题解,编印成《满蒙丛书》,自1919—1921年起出版。原定每年8册,共计24册,结果,只出版9册,即行终止。

这些重要史料,后来由内藤的学生等加以整理,陆续翻译、出版,例如《满文老档》,先由鸳渊一、三田村泰助、今西春秋等进行整理。20世纪30年代由今西春秋译成日文,用满文与日文对照编排(满文系用罗马字注音),题名《满洲实录》,1983年出版。此书前有今西春秋《解题·兼序》,其中详述了内藤湖南于沈阳故宫崇谟阁等处发现《满文老档》的经过等项。战后,“《满文老档》研究会”又将它们译成日文出版,这对于日本中国学界,对于中国清史的研究,起了重要的推动作用。

内藤湖南在中国史史料方面的工作量是很大的,但是,他并不满足于在一些具体事实上作些琐细的考证。内藤湖南认为,在“朴学”当中也应分为“高级学问”与“低级学问”两种。考证虽是不可缺少的手段,但它不是史学的全部,而“高级学问是在其方法上具有哲学的规范,通过严密的考证,促其伟大的进步”。在内藤的著作中之所以反复赞扬清代史学家章学诚,因为他理解的章学诚“并没有把史学作为单纯记录事实的学问,而企图从原理原则出发进行考虑,是为其根本。其考虑方法系属于哲学范畴”。内藤湖南认为,历史研究最终的结论是“摆脱考证烦琐之弊,从文明的批评,社会的改造的见地出发”。

基于这样的观念,内藤湖南在其由自身所构筑的历史理论和掌握的史料的基础上,对中国历史的诸问题,进行研讨。在上古先秦领域内,他提出的《尚书稽疑》和《〈禹贡〉制作之时代》等,前者他指出,在“古文尚书”发现之前,“今文尚书”也并不是没有变化的,由于儒家各派与儒、墨两家之间思想上的差异,以及儒学当时的需要,导致所传之“今文尚书”,也不相同,汉以后遂为伏生所统一;后者他指出,《禹贡》一篇虽含有较早期的史

料,但其大部分材料为战国时代产品,所以,《禹贡》的成文,绝不可能在战国之前。内藤湖南特别提到了中国先秦文献的一般研究法,他认为,由于各时代思想的变化,逐步造成古籍内容本身的变化,用此方法依次研究其他典籍,其间自然可以看出儒家思想发展的历史,而掌握儒家思想的发展史,才可以完成对先秦古籍的研究。内藤湖南在本世纪初期发表的这些对中国先秦文献的见解,后来的中国学者顾颉刚,郭沫若等都有一些相近或相同的看法。内藤湖南在元明清三朝历史研究方面,获得过不少专题性的成果。他所撰写的《蒙古开国之传说》《宪台通记考证》等,在元史、蒙古史研究方面具有意义,在明史方面,他撰写的《明东北疆域辨误》一文,十分重要^①。从前,在明初东北疆界问题上,一般都根据《满洲源流考》等文献,认为尽于开原、铁岭、辽、沈、海、盖一带,明人则未能涉足今日东北全境。内藤湖南则根据《敕修奴儿干永宁寺碑记》等第一手材料,论证明代在永乐、宣德年间(15世纪初期),已对今日东北地方所居夷人进行招抚,并事实上已将直至库页岛在内的大片领土,置于明政府的有效控制之下。内藤湖南运用实证主义方法获得这一结论,是明史研究中宝贵的成果。此外,内藤湖南还撰写了《清朝史通论》《清朝衰亡论》《清朝初期之继嗣问题》《都尔鼻考》等论著^②,对满族入关前的王朝情况,清代政治特点与由盛转衰的关键,都有所阐发。例如,内藤湖南认为,清朝政治的特点,是实行满汉二重政治,官吏中饱,政府蠲免捐税而民无实惠,实行极端的君主独裁等。他认为,清朝由盛转衰的关键有三:一是军队腐败,二是财政支绌,三是人民中二重种族观念的兴起等。内藤湖南在清史方面的研究,后来为他的学生稻叶岩吉所继承、撰著《清朝全史》,汉文本流传于国内,为梁启超等学者所注目。此书在观点上谬误之处不少,但它是第一部清朝全史,体现了“内藤史学”的若干特点。

第四节 “支那学社”与“支那学社”的学者们?

1920年(大正九年),以京都帝国大学为中心的一批新进气锐的中国

^① 《读史丛录》收入《内藤湖南全集》第七卷中。

^② 《清朝史通论》等收入《内藤湖南全集》第八卷中。

学研究家铃木虎雄、小岛祐马、青木正儿、本田成之、武内义雄等共同发起创设中国学研究社团“支那学社”(中国学社),并于同年出版学会杂志《支那学》(中国学),该杂志终刊于1947年,历时27年,共13卷,从而把近代日本中国学的实证主义学派向前推进了一步。

一、支那学社

“支那学社”是在原来的“支那学会”的基础上发展而来的。1907年(明治四十年),当时实证主义学派的奠基人狩野直喜等,发起并主持一个以新进方法研究中国传统文化的社团“支那学会”,后来,内藤湖南、桑原隲藏等也相继参加了该学会。“支那学会”的活动,主要是每月举行一次“研究发表”。从已发表的研究报告来看,如《论语的作者并研究法》《孟子游历考》等,都清楚地显露出这一学会深受狩野直喜的中国观和方法论的影响。

1920年建立的“支那学社”,其主要成员几乎都是原来“支那学会”创始者们 的学生。一般说来,“支那学社”在研究观念和方法论上,都继承了他们师长的特点,但是,由于“支那学社”建立的时代,无论是在日本还是在中国,社会与思想都发生着急遽的变化,从而迫使这些新进锐气的学者们,对于他们所从事研究的中国人文的诸领域,在对他们师长已经获得的业绩进行再检讨,积累、反思与提升,开创了日本中国学史上一个极具学术价值的时期^①。

1911年,中国发生了辛亥革命,推翻了帝制,建立了共和政体。其后,中国社会在短短的几年内,经历了“帝制复活”、“孔教国教化”、“文学革命”等,1919年爆发了划时代的“五四”爱国民主运动。中国大地上发生的这一系列的社会政治,思想与文化的变迁,给日本中国学界以极大的刺激。这个时候的日本,也正经历着由1912年(明治四十五年)明治天皇睦仁去世而迎来的所谓“大正民主时期”——明治时代后期,思想遭到禁锢,进入大正初期,各种思潮又突发涌起。这一时期内,不仅欧洲的各种资产阶级

^① 关于1920年“支那学会”的建立与1921年《支那学》的编刊经纬,1942年4月出刊的《支那学》第十卷中有小岛祐马、本田成之、青木正儿三位当时发起人的回忆文。称此学社乃本“同气相求、同类相求”的宗旨,称此刊物则乃系学术同人“在陶然微醉之下,摇起浆橹向洋洋大海驶去的船只。”

的思想和文学,如“白桦派”文学的兴盛而引起的对 L. N. 托尔斯泰和妥斯妥耶夫斯基的崇拜,知识分子中盛行的新康德派理想主义和法国亨利·本杰逊(Henri Bergson)的生命哲学等,就是马克思主义在学院中也被人注目。当时,日本剧作家阪本胜甚至把马克思的《资本论》编成了五幕十七场大型话剧,通过 100 多位人物的活动,表现从资本原始积累到经济危机的资本主义的不可克服的矛盾。剧作虽然脸谱化了一点,但这种精神至为可贵。日本思想文化界本身的这一发展势态,也在相当程度上冲击着“中国学”的研究。

20 世纪 20 年代初中日两国的社会政治文化形势,使日本中国学各学派之间在思想倾向与学术倾向上的差异进一步扩大。一部分学者在这种形势影响下,加强了对于中国古典与日本传统汉学的批判,寻求以新的态度来研究中国文化,并且对中国的将来,表示了强烈的关心;另一部分学者,则进一步加强了对传统文化,特别是儒学的赞扬,并从中寻求日本向亚洲的发展之道。前一部分学者,便结成了“支那学社”,后一部分学者,便结成了“斯文会”。这两个社团的出现及其活动,典型地反映了 20 世纪 20 年代至 30 年代,日本中国学发展的大趋势。其中,“支那学社”的一些新进学者的活动,代表了近代中国学中实证主义学派的新的的发展。

二、小岛祐马和他的中国思想史研究

实证主义学派在中国哲学思想史领域内的研究,起始于狩野直喜,但是,狩野直喜毕竟未能脱尽传统的经学观念,尤其倾向于中国清代考证学。在这一领域内,小岛祐马(1881—1966)和武内义雄(1886—1966)作为当年京都帝国大学文科大学中国哲学史科最早的学生,继承了狩野直喜的观念和方法,并加以政造和推进,分别以各自独特的研究,尤其是各以表现自己学术的特色的《支那思想史》闻显于学术界,从而最终成为前期中国哲学思想研究中实证主义的两大旗帜。

小岛祐马的《支那思想史》具有与以前的“中国哲学史”许多不相同的特点,特别是在以下几个方面,他发展了狩野直喜的观念。

第一,小岛祐马认为,应该从整体上把握中国思想的实际,不应该盲目采用西洋近代哲学概念来分割中国思想。小岛祐马在该书的《前期序说》中说:

中国古来没有“哲学”一语,同时,也没有相当今日的哲学体系之学。故而,如果由此而认为中国没有哲学,那是当然的。但是,中国思想中也不是没有哲学性的成份。历来以“中国哲学史”为名而撰写的著作中,很多是从中国思想中拾缀名种各样类似于西洋近代哲学的哲学思想,将它们排比而成。这样便破坏了中国思想的总体性和系统性,由此而使把握中国思想的真髓造成困难。本书称为《中国思想史》,便是希望从整体上照原样地把握中国思想,并叙述其思想的主要潮流。

在该书的《后期序说》中,小岛祐马又进一步重申这一观点:

如果一定要在中国思想中寻求哲学性的成份,那么,仅有社会思想,亦即触及社会组织的种种思想(可以归为哲学性的)。历来所谓的“中国哲学史”,不过是从中国思想中抽出类似于希腊哲学、印度哲学的种种思想加以罗列而已。我在这里不使用“中国哲学史”,而使用“中国思想史”,其缘由是为了保持原样地从整体上观察中国思想,因而,与历来惯用“中国哲学史”的著作,在内容上多少存在着差异。

小岛祐马的这一观点,是立足于对在此之前的中国哲学思想研究的草创时期的“体系派”学者的著作进行批评的基础上提出来的。“体系派”学者们当时为了抵制“体制派”学者的经学体系,急速地用刚刚引进的西洋哲学观念来比照中国哲学思想,情况恰如小岛祐马所说,“不过是从中国思想中抽出类似于希腊哲学印度哲学的种种思想加以罗列而已”。此种“罗列”,在当年打破传统汉学体系时,或许是必要的,或者说是不可避免的,但在小岛祐马时代,有眼光的学者已经看出了它的弊病,而务求改造和推进。小岛祐马反对以割裂中国思想的整体,来适应“西化”的形式,他寻求从总体上原本地把握中国思想的实质。这实在是研究观念上的突进。但是,小岛祐马在一个根本性的范畴上,却在反对“西化”的同时,深深地陷入了“西化”之中——他认为“中国古来没有‘哲学’一语,同时也没有相当今日的哲学体系之学”。所以,他把自己的著作称为《中国思想史》,而忌用“哲学史”一词。这是用“西洋哲学”的概念来观察中国哲学思想发展之故,实正是大谬不然。

第二,小岛祐马认为,清朝考证学家在处理学问的态度和方法上,缺乏

把学问与相关的社会联系起来考察的自觉。他指出：

长于考证的清朝学者，除了二三人之外，都不能对经书的内容进行历史性的批判。这便是所谓经学性质的立场，此种信仰成为（研究的）基础。他们对于经书的批判，设定了一个不能超越的界限。

这个见解无疑是深刻的。事实上，这个批评首先是针对他的老师狩野直喜的。前述狩野氏的中国哲学思想史研究，对于清代考证学的方法与态度，采取绝对的信服，在这个意义上说，狩野氏的研究，便没有能完全脱去经学的性质，这个清理研究中尚存的封建性的任务是由狩野氏的学生小岛祐马真正开始完成的。

第三，小岛祐马在批评“西洋哲学”观和“清代考证学”观的同时，提出了对中国哲学思想研究的独特的观念——社会思想史观。

小岛祐马的“社会思想史观”的基本核心认为，“为了正确解释一个时代的思想，首先必须理解与这一思想相关联的社会”。这一观点，接近唯物史观的立场。但小岛祐马并不是一个历史唯物论者，他排斥把“思想”看成是“社会存在”的反映，而十分谨慎地使用了“与这一思想相关联的社会”。因此，在“思想”的理解方面，小岛祐马不是一个“反映论者”，而是一个“关系论者”。即使如此，他的这一见解，在当时无论是对于经学观念者，抑或是模拟西洋哲学者，无疑是新颖先进的。我们称之为“社会思想史观”。

小岛祐马认为，“思想”的含义，不仅仅是他的老师狩野直喜所提出的“学术史”即“哲学史”，它包括了“所有政治、经济、道德、法律的社会性学问”。对于如此广泛的“社会思想”，小岛祐马说：“我们必须站在历史性的观点上，超越原来的界限，甚至对于信仰的领域，进行无惧怕的检讨和批评……从思想史上说，必须要把经学性的态度本身作为研究的对象”。在实施具体的研究中，小岛祐马的社会思想史观十分强调“本文批评”，即“原典批评”。他指出：“从整体上来观察古典所表现的思想时，它最后所反映的是被整理过的时代。”这是十分要害的见解，这个见解道明了实证主义学派中生长出社会思想史观的可能性。小岛祐马强调“为了正确解释一个时代的思想，首先必须理解与这一思想相关联的社会”。这个命题是可贵的，但何处去理解“与这一思想相关联的社会”呢？主要是依靠古典文献——

超越经书的更一般的古典。但是,当学者们根据古典文献进行自己的研究时,小岛祐马又提出了另一个命题——从整理上来观察古典所表现的思想时,它最后反映的是“被整理过的时代”。这是一种比较犀利的目光——“被整理过的时代”。这就是说,中国的古典,虽然“很多地反映了编纂时代的思想”,但当综合成一个时代时,可以发现,它不是时代的原貌了,而是“被整理过的时代”。基于这样的见解,他就十分强调“精密的本文批评”在思想史上的地位。这样,小岛祐马的社会思想史观在更高的层次上,获得了与实证主义学派最基础的联接点。

小岛祐马的社会思想史观,在其理论的建立过程中,它面对研究中的“西化”和“经学化”,尤其是“经学化”(包括原典处理中的经学观念),它表现为一种批判的精神。

第四,小岛祐马从他的社会思想史观出发,他不采用仿西洋哲学史的“上古”、“中世”、“近世”的三段论法,也不采用传统经学的王朝分期法,他对中国古代思想史的发展,划分为“前期”与“后期”两大阶段——“前期”指从周代末到西汉末,“后期”指从东汉到清代。如此划分的主要根据在于小岛祐马认为,从汉武帝时代儒学开始国教化之后,学问知识被士人阶级所垄断,儒学的基本内容已经凝固起来,西汉以后所发生的所有思想,“都只是反当前汉以前思想”,外来文化的影响,也未给予根本性的变化。这就是说,西汉以前的中国文化,主要是儒学“定型”的时期,西汉以后,则是对定型儒学的“反刍”的时期。

从这样总的认识出发,小岛祐马认为,中国称之为“古典”的文献,“大致表现的是战国末、秦汉的思想,特别是儒家的经典,必须把它们看成是反映了汉武帝前后的时代”。因此,他把中国思想史的前期,断定为是从原始儒家思想向第二次儒家思想发展的时期。

关于中国思想史的后期,是一个非常复杂的思想发展过程。小岛祐马对由宋至清的描述很少,其主要力量在于研讨魏晋南北朝时代的思想。历来的经学史或儒教史,把这个时代称为“不毛之地”。小岛祐马于本世纪初,脱出经学的范围,把佛教、道教的思想一并收入,从中提炼出社会思想的观点——从以前评价王充为“合理主义者”,进而提出为“唯物论者”;指出郑氏经学系统存在着反对道、佛和传统儒三种倾向与在思想史上的意义;指出鲍敬言的无政府思想,《列子》等所表现的厌世性享乐主义等,皆来自道教等。小岛祐马以他广博的知识和敏锐的眼力,指出魏晋南北朝时

代决不是思想黑暗的时代,相反,却是思想灿烂的时代。这一见解,影响着战后中国哲学思想史研究的方法与方向。

或许可以这样说,自近代日本中国学中实证主义学派形成以来,到了小岛祐马的时代,以他的业绩作为代表,中国哲学思想史的研究,才开始真正摆脱新旧形式的束缚,逐步具备了近代性的研究内容。小岛祐马所开创的社会思想史观,在战前由于受到从官学体制学派到哲学学派的重大压力,而难以布开阵地,但他却为战后“中国思想史学派”的发展,作了一个遥远的开头。

三、武内义雄和他的中国思想史研究

在阐述“支那学社”的学者对中国哲学思想研究的时候,武内义雄具有自己的地位。当“支那学社”成立和《支那学》杂志创刊的时候,武内义雄正在中国研修,但他于1920年年底回国之后,便成为《支那学》的积极的撰稿者了。自1923年4月他担任东北帝国大学法学文学部教授起,到1943年的20年内,在中国哲学思想的研究方面,先后撰著出版了《老子原始》(1926年)、《老子的研究》(1927年)、《老子与庄子》(1930年)、《论语译注》(1933年)、《论语的研究》(1939年)、《诸子概说》(1935年)、《支那思想史》(1936年)以及《易与中庸的研究》(1943年)等,构成了一个庞大的研究体系,其中可以《支那思想史》和《论语的研究》作为这一体系的代表。

武内义雄在《支那思想史》的《绪言》中说:

维新以后,这方面的著作(指中国哲学思想史研究)已出版数种,大多数都详于学者的传记和著作的解题,对于理解思想推移的轨迹甚感不便。我在本书中特别阐明思想变迁的过程,在简要地说明传记和解题的同时,还涉及了历来这方面著作置于圈外的经学的变迁和佛教的影响。

武内义雄在这里表明了他本人研究中国哲学思想的基本特点,从这样的追求与方法论来说,武内义雄虽然很长时间在东北帝国大学执教,但他在本质上仍然是属于活跃于20世纪二三十年代的“支那学社”中社会思想史学派的学者。

武内义雄在中国思想史的研究方面具有以下几个基本特点:

第一,武内义雄注重在依据文献的原典批评的基础上,对某一特定思想的前后关系,形成时期以及与其他思想的相互关系进行分析。这便是这一时代社会思想史观的基本研究逻辑。

例如,他在研究《中庸》《表記》《坊记》和《缁衣》四篇的思想时,把它们的思想内容的深度,乃至文章表现的新旧,与其他的文献相比较。他的这种“本文批评”,可以说是一种精致的技术至上主义,由此而引出结论。他认为,《中庸》的前半部分,近似于子思的文章,后半部分,是秦以后子思学派的人所作,其他三篇可以推定为战国末秦初的子思派门人作品。基于这一点,子思学派的导向是尊重《易》,所以,《易》的经典化,又是子思学派思想观念发展的必然结果。

我们不难看出,这样一种古文献分析方法,是直接继承了狩野直喜的观念和方法论,但又有所发展了,他开始注重思想的时代思潮,思潮中学派的特点,并从中引导出自己的结论。

武内义雄的本文批评是极为精密的,可以说是创造了此种学问的典型。他在关于老子和《论语》的研究方法方面,这种观念和方法论发挥得非常充分。武内义雄的“本文批评”,较多地采用了比较的方法,这在当时成为一种典范,并影响至后世的研究家。

第二,武内义雄在论述“思想变迁的过程”时,面临着如何处理传统经学的棘手问题。经学的内容本身就充满了派阀之争,狩野直喜把它们概括为“传经派”与“传道派”。狩野氏的功绩在于把在江户时代不被程朱理学家们看重的汉唐训诂之学提到了与宋明理学相等的地位上。这一过程或许是必须的。武内义雄在此基础上更全面地考察了经学的历史变迁,他与狩野直喜十分器重清代考证学不同,他认为,“考证学”本身并不是思想史的对象,清代思想史变迁的实质是由考据学而导致占主流地位的朱子学权威的崩溃。这一观念便是使实证主义学派从创始时代对清代考据学怀存的若干信仰,转变为把考据学也纯粹作为一种学术对象,武内义雄和小岛祐马一样,不同程度地突破了经学研究中的最后的禁戒线。

第三,武内义雄在中国思想史研究中注重了道教和佛教自身的发展以及它们与儒学的关系。例如,他论证了宋学的理论与华严宗的关系,指出了“阳明学自王畿王艮辈下逐步禅宗化”等,这在当时的同类著作中并不多见。但武内义雄似乎仍然只是把儒学作为中国思想的正统,把道教与佛教作为异端来对待,所以,他对于象《抱朴子》的著者葛洪这样一些道家的

独自的思想价值则很少言及,对李卓吾这样的反礼教的行动,有所指责。他认为阳明学的禅宗化,造成了它的极端的表现“李卓吾那样的放纵无耻之行”。这正是武内义雄的一种观念性局限。

第四,上述此种观念性局限,不仅在对待儒道佛三教的关系上,而且也涉及对儒学本身的分析,例如他认为,日本古代《养老令》中确定采用《春秋左氏传》为大学的法定教科书,而排斥《春秋公羊传》和《春秋谷梁传》,其原因在于《左传》申明君臣之大义,而《公羊传》和《谷梁传》包含了“革命思想”。武内义雄说“这种思想,与我国万世一系的国体不相容是毋庸置疑的”。他在20世纪40年代初为文部省编写的教科书《支那思想与日本》中说:“一个接一个的革命在中国是不幸的,使忠孝一本的理想不能实现。”而“忠孝二伦则完全一致。忠孝一本或忠孝不二是我国国民道德的特色,必须说,这是生活于日本的我们的骄傲和幸福”。

此种研究中的观念性局限,带有日本国家主义意识形态的特征,这恐怕是战前中国思想史学派,而且也是实证主义学派普遍性的遗憾了。

四、青木正儿与他的中国文学研究

青木正儿是“支那学社”时代一名狷介不羁的学者,思想敏锐,眼光开阔。在近代日本中国学的谱系中,特别是在文学研究领域内,他架起了上承狩野直喜、铃木虎雄,下启吉川幸次郎(Yoshigawa Koujirou, 1904—1980)的学术桥梁。

1908年,京都帝国大学文科大学设立文学科,作为该科第一届学生,青木正儿直接受业于狩野直喜。在以后的几十年中,师生间有很深的私淑情义。1911年大学毕业后,从事中国学的实证主义研究,喜欢中国文学,尤好戏曲、南画、音乐等。1922年和1924年曾赴中国,这对他的研究,如中国戏曲的研究,作用甚大。昭和初期,青木正儿与武内义雄一起,成为日本东北帝国大学法学文学部第一任教授。

一般认为,青木正儿只是一位中国古典研究家,尤以《支那近世戏曲史》闻名于世。其实不然,他首先关注的是当代中国的文化运动,为此发表了一系列理论性见解,可以说是“支那学社”时期实证主义学派的完整的代表。

“支那学社”的成立,与中国“五四”新文化运动形成与发展几乎是同时代,青木正儿便是最初向日本公众介绍中国新文化运动的日本学者。

1920年他在《支那学》创刊号上,发表了题为《以胡适为中心的汹涌澎湃的文学革命》的论文,满腔热情地介绍了“五四”新文化中“文学革命”的主张,以及新诗、新小说所取得的成就。这篇论文也是世界上(包括中国在内)第一次评价了中国新文化运动的旗手鲁迅先生——文章称唐俟(鲁迅)的诗,“果断地避开了诗韵的浅薄境界”,称鲁迅的小说“达到了中国小说作家至今尚未达到的境界”。青木正儿在第二年11月13日致中国吴虞的信中,谈到了他撰写这篇论文的目的,他说:

我昨秋在我们《支那学》上介绍中国的文学革命,继之拟做一个思想革命的介绍文。这个问题,有两大方面,第一是破坏中国旧思想,第二是输入欧洲新思想。于此役,先生在破坏礼教迷信军阵头,恶战甚力,我想持笔大书的阵容。可是,因为我素是一个专攻文学艺术之徒,关于思想问题,我党别有论客,所以未曾动手了。如今先生的《文录》出版了,我何以默而不说呢?必定要做一篇小文,把先生的高论介绍给日本的支那学界,使他们知道中国有这位“只手打孔家店的老英雄”。(原文系汉文)

青木正儿在这里说得明白,他从事于中国学研究,目的在于“第一是破坏中国旧思想,第二是输入欧洲新思想”。青木正儿的这种激进的中国学观,与中国“五四”新文化运动以及大正民主思潮具有密切的关联。他在给吴虞信的当年,果真撰写了《吴虞的儒教破坏论》一文,以“迷阳山人”的名义,刊登于《支那学》第二卷三期上^①。论文赞扬了吴虞“只手打孔家店”的思想,认为“儒教是前世时代的遗物,它曾使中国疲弊,至今已没有前途”。^②由此出发,青木正儿在文章中对当时日本中国学新儒家学派学者、国家主义者安冈正笃所著的《支那思想及人物讲话》一书,给予猛烈的批评。他说,该书“著者没有抛弃旧汉学家之流的说法,于研究方法上抓不住根据,因而立论站不住脚”。他认为,“著者在古代研究的科学方法方面,轻视了一项极重要的手段,即‘本文批评’(原典批评)”。青木正儿在论文

① 青木正儿此文1922年2月4日4《北大日刊》全文转载,1933年6月《吴虞文续录》出版,以青木此文代序。

② “支那学社”成员普遍支持吴虞的反孔思想。该社另一创始人本田成之于1922年3月18日致信吴虞说:“不佞尤服先生脾睨千古,能主张其说而不屈之胆气。”

中甚至激动地说：

吾党同志，认定旧汉学之流的无用，将致力本文批评的方法，排除传统性偶像，以阐明古代学术的真相。

青木正儿在论文中大声疾呼要“致力于本文批评的方法，排除传统性偶像，以阐明古代学术的真相”，这便是“支那学社”时代实证主义学派的要旨。如果与中国学开创时代相比拟，那么，在当时中日两国文化势态的刺激下，这一代学者比他们的老师辈，具有了更强烈的反儒批孔倾向。青木正儿在1922年1月27日致吴虞的信中，把这一层意思讲得十分明白。他说：

东京的学者，于其研究态度，多有未纯的地方。他们对孔教犹尊崇偶像，是好生可笑。我们京都的学徒，这等迷信很少。把那四书五经，我们渐渐怀疑起来了，一个破坏书教，一个推倒易教，礼教无论不信。我们把个尧舜，不做历史上事实，却是做儒家之徒有所为而假设出来的传说——亡是公。我们不信尧舜，况崇拜孔丘乎……我们同志并不曾抱怀孔教的迷信，我们都爱学术的真理。

这简直是一篇“非儒”的宣言。青木正儿表示“不信尧舜，况崇拜孔丘乎？”这比他的老师狩野直喜在“破坏中国旧思想”方面，则大大地迈进了一步。他的这种见解，与白鸟库吉的怀疑主义（后来发展为批判主义）在观念上是相通的。

青木正儿正是从这样一种反道学文学观出发，反对传统汉学家们的非实证性的见解和非理论性的表现，遵循实证与独创的方向，在学术上开拓新的研究领域。这正如中村乔（青木正儿之子）评论所说：“家父嫌恶古道德与观念之束缚，在思想上不好孔孟之学，而似偏爱老庄……在文学方面，他对过去目为正道的以诗为中心之研究，素抱怀疑之态度，青年时期即开始对日本之江户俗文学感兴趣。即对中国文学之研究，亦只注目于与庶民生活密切结合之俗文学。以此作为出发点，对中国之生活文化感到极大兴趣，并在此一方面进行研究。”^①

^① 中村乔致唐振常信，1981年1月21日。文见《中华文史论丛》1981年第3辑唐振常先生文。

青木正儿在新领域的拓展中,最成功的便是中国戏曲史研究和人民生活文化研究了。中国的戏曲已有数百年的历史,但是,真正的研究还始于近代。日本方面近代性研究的起始,最早大概可以推1898年笹川临风(种郎)撰著的《支那文学史》。其中“金元文学编”中,有“小说与戏曲发达”一章,概述了《西厢记》和《琵琶记》等剧作。以后,笹川临风又有《支那小说戏曲小史》一书问世。此外,日本作家幸田露伴、汉诗人森槐南等,于中国戏曲研究,亦有论述。青木正儿在高中时读到笹川临风上述著作,萌发了对中国戏曲的兴趣。当然,他正式接触中国戏曲并开始学术性的研究,则是在京都大学参加狩野直喜博士主持的“元曲讲座”之时。当时,青木正儿24岁,为大学三年级学生,在狩野直喜指导下,依照《北曲谱》《中原音韵》等,一言一句地句读曲文,不敢闲怠。青木正儿的毕业论文,便是以“元曲研究”为主题的。与此同时,青木正儿在京都大学还接受幸田露伴关于小说创作的指导,有作品十余篇,其中,他曾把《西厢记》的第十折,依照日本净琉璃的艺术样式,进行改编创作。在这个意义上说,青木正儿在中国戏曲研究方面的成就,正是集合这一领域开创时期所有先辈成果之大成。

1912年初,青木正儿毕业于京都大学,其时正当中国学者王国维亡命日本,寄寓京都。青木正儿向王国维请教,期待着王国维的启示。从现有的材料看,王国维对这位日本文学青年的狂热似乎比较冷待,青木正儿在其后的《支那近世戏曲史·自序》中曾说:“(王)先生爱读曲而不喜观剧,更无顾涉于音律。且当此时,先生之学行将转向金石古史,渐倦于词曲。余年少气锐,目先生以为迂儒,往来数次,乃为止耳……今亦悔之。”尽管如此,青木正儿仍然从心底里敬重王国维。1922年,青木正儿第一次访问中国,游历江南,实地观剧,4月赴北京,访问王国维。此时距王国维《宋元戏曲史》问世已经七年。1925年,青木正儿再访中国,在上海“昆曲传习所”观摩演唱,并在北京搜集戏曲文献,于此时又专门造访王国维。尽管这两次访问,王国维对他都不够热情,但作为一位求学求知的日本中国学青年研究者,他从王国维处获得许多教益。在这个意义上说,青木正儿在中国戏曲研究方面的成就,也是中国近代早期戏曲研究成果的继续。

1930年,青木正儿继王国维的《宋元戏曲史》之后,完成了《支那近世戏曲史》的撰著,^①由弘文堂刊行。《支那近世戏曲史》是日本学者早期在

^① 此书有1936年王古鲁译本,吴梅序。

中国古典戏剧研究中树起的丰碑,至今仍然没有失去它的光辉。全书分为五篇十六章:

第一篇 南戏北剧的由来

第一章 宋以前戏剧发达的概述

第二章 南北曲的起源

- 宋代杂剧使用的乐曲 • 南宋杂剧与金院本

第三章 南北曲的分歧

- 元代杂剧的改进 • 南戏发达的径路
- 杂剧及戏文的体例 • 元代北剧的盛行与南戏的下沉

第二篇 南戏复兴期(元中叶至明正德)

第四章 南戏的复兴

- 古南戏目对照表

第五章 复兴期中的南戏

- 《永乐大典》本戏文三种 • 《琵琶记》与《拜月亭》
- 其他的元末明初之南戏 • 成化一弘治一正德间之南戏

第六章 保存元曲余势之杂剧

- 明初杂剧 • 周宪王之杂剧 • 王九思与康海

第三篇 昆曲昌盛期(明嘉靖至清乾隆)

第七章 昆曲的兴隆与北曲的衰亡

第八章 昆曲勃兴时代的戏曲(嘉靖至万历初)

第九章 昆曲极盛时代(前期)的戏曲(万历年间)

- 先进的诸家 • 吴江一派 • 汤显祖
- 其余诸家

第十章 昆曲极盛时代(后期)的戏曲(明天启至清康熙初)

- 吴江派之余流 • 玉茗堂派 • 其他诸家

第十一章 昆曲余势时代的戏曲(康熙中至乾隆末)

- 康熙期诸家
- 乾隆期诸家

第四篇 花部勃兴期(乾隆末至清末)

第十二章 花部的勃兴与昆曲的衰颓

- 花部诸腔 • 蜀伶跳梁 • 徽班勃兴

第十三章 昆曲衰落时代的戏曲

- 雅部的戏曲 • 花部的昆曲

第五编 余论

第十四章 南北曲的比较

第十五章 剧场的构造与南戏的角色

第十六章 沈璟的《南九宫十三调曲谱》与蒋孝的《九宫》《十三调》二谱

附录 曲学书目举要

- 丛刊 • 戏曲翻译及解题 • 曲谱及曲韵
- 评论及研究 • 演剧及演员

青木正儿在这部巨著中,倾注了他在戏曲方面长年积蓄的智慧。本书第一编和第二编,论述宋元戏曲,是有意识地与王国维《宋元戏曲史》相衔接(然体略不同)并为明清戏曲的研究开启通路。第三编之后,论述昆曲花部,从曲文到演出,乃至剧场构造,角色分配,皆考之甚详。这是青木正儿最有功力之处。《支那近世戏曲史》的成就,使中国明清戏曲第一次获得了一个明晰的、堪称精密的体系。

1935年,青木正儿又刊出《元人杂剧序说》(弘文堂版),对元杂剧又作了进一步研究。后来,他的学生吉川幸次郎、田中谦二、入矢义高等,又继承这一研究方向,在战后有了很大的发展。

除了中国戏曲之外,青木正儿在中国文学史和文化史方面,亦有许多独到的研究。他的《支那文学思想史》《支那文学概论》《清代文学评论史》《支那文艺论数》《支那文学艺术考》等,都是在中国文学研究方面的力作。此外,他的《中华名物考》《中华文人画谈》《历代画论》乃至《中华茶经》等,又都是在中国文化史研究方面独树一帜的著作。

或许可以这样说,青木正儿的学术思想体现了实证主义学派中接受批判孔学思想的革新观念,它上承狩野直喜,下启吉川幸次郎,在一定的意义上,它与以内藤湖南为代表的学术,分别表示了日本中国学领域中早期实证主义学派的两大潮流。

第十一章

日本中国学经典研究的 学术流派(二)

——对批判主义学派的考察

近代日本中国学中的批判主义学派,是当时代这一领域内诸种急进文化现象的汇总。所谓“急进文化现象”指的是这一时代围绕着日本中国学的形成,一部分学者从他们自身的文化观念出发,对中国文化从各种角度进行过程度不等的批判,其目的都是为了追求日本本身的近代主义。早期的批判主义起源于对中国文化的怀疑论,这是一种近代学术思潮,他们大都与“脱亚论”相关联,或者说,支持他们批判主义的精神中,程度不等地潜存着“脱亚主义”的因素,但后来发展的势态也就不能一概而论了。

这一学派主要是由两部分学者构成,一部分如山路爱山那样的自由职业者们的民间研究,另一部分如白鸟库吉、津田左右吉那样的大学教授们的学院研究。

第一节 白鸟库吉史学与“尧舜禹抹煞论”

尽管日本中国学界中作为中国历史研究的东洋史学,是从世界史研究中建立起来的。但是,传统汉学作为旧时的意识形态,仍然广泛地存在。要使“中国史学”成为近代科学,就必须从观念上和方法论上摆脱传统的“道学的史学”的羁绊。因此,在这一领域内,怀疑主义史学的出现,无疑是不可避免的,它为近代日本的中国史学作了有力的奠基。白鸟库吉

(Shiratori Kurakichi, 1865—1942)是这一怀疑主义史学的杰出的创始者,他的“中国史观”,便是近代日本中国学界在中国历史研究方面所获得的第一个体系性成果,并成为其后日本中国学界批判主义的先驱。

一、“尧舜禹抹煞论”的提出

1909年8月,东京帝国大学文科大学史学科兼任教授、44岁的白鸟库吉,在东洋协会评议委员会上,发表了题为《支那(中国)古传说之研究》的极为著名的演说,对儒学经典特别是孔子本人极为赞赏的尧、舜、禹三代的真实性,提出了强烈的怀疑。

白鸟库吉率先陈述了研究中国古代传说的缘由。他说:

欲根本性地了解中国之哲学宗教,则必须考察其古传说,儒教于中国之传说中,有其理想之所,其中且包含有儒教崇拜之人物。今批判其人物之遗迹,检讨其所由来,试欲对作为历史之事实而不能不深怀疑团之传说作一解释。^①

白鸟库吉以《尚书》为主要文献,对《尚书》记载酌尧舜禹事迹作了一番检讨后说:

尧舜禹三王之事迹眼目,概如上述。余辈以虚心平气,极冷静之头脑考察之,以为《尧典》、《舜典》、《大禹谟》等《尚书》之文,决非其当时之记载。每篇必以“日若稽古云云”之语起笔,此如同言“由今往昔”。又考上述三王之事迹,其大小轻重甚失权衡,就中舜之事业占多为显,而尧专关天文,禹以治水为主,而其他事业则一归于舜。此应为极大之疑问……三王之事业以不自然之截然区划,此亦系扶疑团之点。^②

白鸟库吉认为,尧舜禹三王其实并不存在,《尚书》的记载系后人所为。他在演说中博引中国文献,对“尧”、“舜”、“禹”的含义作了考定——“尧”,高也,饶也,至高的意思;“舜”,准也,循也,行顺的意思;“禹”,字也,

① 《东洋时报》第131期,载《白鸟库吉全集》第八卷。

② 《东洋时报》第131期,载《白鸟库吉全集》第八卷。

……四垂也。这三王只是架空的人物,理想的表现。白鸟库吉说:

尧舜禹为古之圣王,孔子祖述之,孟子崇尊之,后世儒教汲其流,圣贤推服其言行,世无怀疑此等古圣人的历史之实在。虽然如此,今讨论复核三王之传说,明察其应重大怀疑之理由。人若去尽偏执,而不事墨守旧来见地,则亦必当首肯余辈之论断无不当。

然论者或谓,尧、舜、禹三王系儒教崇拜之宗处,其生命实系于此,灭此生命将奈儒教何。余辈答之曰,三王之历史性之实在,系与儒教理想相关而构成,今彼等虽失其偶像之实存,然儒教归于彼等之理想,则俨然而存——尧之至公至明,舜之孝顺笃敬,禹之勤勉力行,此即古中国人希冀其王者之所能具备之品德,实儒教之理想也。余辈疑此历史之事实,儒教之生命因而得全矣。^①

白鸟库吉在这里倡导的,便是日本中国史学史上著名的“尧舜禹抹煞论”。这一见解对于儒学墨守的“法先王”的基本观念,是一个极大的冲击,它动摇了日本汉学家的信仰,具有很大的尖锐性和批判性。

二、白鸟库吉的学术

白鸟库吉是19世纪末和20世纪初日本学术界依照近代文化观念培养出来的第一批东洋学家之一。他青年时代在千叶县县立中学念书,受到校长那珂通世和英文老师三宅米吉的熏陶。诚如前述,那珂通世、三宅米吉是日本史学界“东洋史”概念的最初的提倡者,并致力于介绍欧洲东方学的成果。白鸟库吉通过他们,培养了对历史学和中国史的最初的兴趣。1887年,白鸟库吉进入东京帝国大学文科大学新设立的史学科学习,成为该校刚刚邀请的德国历史学家R·里斯的第一届学生。白鸟库吉对R·里斯十分仰重,据他的令孙白鸟芳郎教授(1918年出生)回忆说,“祖父晚年在病床上,经常把里斯的讲座笔记置于枕边,这是一部精致的厚厚的制本,用英文书写,十分的贵重。这对相父来说,大概是回忆起了许多深沉的东西。”这种情感,无疑使白鸟库吉在大学时代深受V.兰克学派的影响。

^① 《东洋时报》第131期,载《白鸟库吉全集》第八卷。

1901年,白鸟库吉在获得本国文学博士后,赴欧洲留学。先是在德国柏林大学研究欧洲 Sinology,以后又在匈牙利的布达佩斯研究乌拉尔·阿尔泰语系诸民族的语言和历史,他的著名的论文《乌孙考》和《朝鲜古代王号考》,便是在留学生涯中写成的,发表于欧洲东方学杂志《Kcleti Szemle》上。或许有一件事情对白鸟库吉的资产阶级批判史学观的形成,也具有相当的影响,这便是他的姻亲。白鸟库吉于1894年29岁时与大村茂子成婚。大村氏是当时日本非常近代化的家族之一。夫人大村茂子的长兄大村仁太郎,是19世纪末日本最有名的德国语言和文化的研究家,当时任日本学习院教授。他所撰写的《德语语法》,长期作为日本的教科书。大村茂子的另一位兄长大村安三郎,则是日本第一位小提琴手,当时担任东京上野音乐学校的小提琴教授。大村家族所接受的西方近代文化,必然影响到白鸟库吉的观念形态。

实际上,白鸟库吉最早是研究朝鲜史和西域史的,1909年左右,他倾注其精力,开始着手中国古代史研究,便提出了“尧舜禹抹煞论”。这一观点在当时自然便遭到汉学家的抵制。林泰辅教授在导入中国甲骨文字方面,功劳卓著,然而,他在儒学的观念方面,却又十分执着。林泰辅率先对白鸟库吉的“尧舜禹抹煞论”提出反驳。林氏于公元1910年1月在《东洋哲学》第171期上大加挞伐,继而在1911年7月《汉学》第2卷7期上,以《尧舜禹之抹煞论》为题,进一步与白鸟库吉驳论,林泰辅的最有力的论据,便是以《尚书·尧典》中的四中星记事系当时天文观测的实录,从而论证《尧典》所传的古代事实是可以信凭的。这一观念并不是林泰辅个人独有的看法,原先欧洲耶稣会传教士中,就有人持此种说法,就是在近代东洋史学家中,如白鸟氏的老师那珂通世博士,也支持林泰辅的“《尧典》真实论”。

白鸟库吉于1912年再次申述他的“尧舜禹抹煞论”。他在同年2月的汉学研究会与7月的日本史学例会上,分别以《〈尚书〉的高等批评》和《儒教的源流》为题,发表讲演,作了进一步的论证阐述。^①

白鸟库吉在《〈尚书〉的高等批评》中回答林泰辅博士的质问说:

^① 《〈尚书〉的高等批评》一文载《东亚研究》第2卷第4号,收录于《全集》卷八中。《儒教的源流》一文载《东亚之光》第7卷第9号,收录于《全集》卷九中。

先是见于《尧典》中之尧的事业,则是命羲氏、和氏分历以便民,措子而举舜于田野,舜以孝道见闻而为之让位。尧之特点关于天文历日,此即关于天之分子也。

其次证于《舜典》,舜系下层社会之人,以孝而得帝位,然其事迹,则为制度、政治、巡狩、祭祀等。凡人君关乎治民之一切事业皆附加于此,且人道中最大之“孝”,亦为舜之特性而传世焉。由此即知,舜之事迹即关于人事而不可求其他。

至于禹,刻苦勉励,治大洪水而定禹域,此系关于“地”的事迹,禹的事业的特性在于关乎“地”这一点。

由此推至这些传说的作者,是以天、地、人三才的思想作为背景而创作之。汉人特别是儒教冀求天子之处,在于公明正大,因而,把理想托之于尧而创造禅让,把人道的理想托之于舜,而把勤勉的理想托之于禹。

白鸟库吉就《尧典》本身“四中星”记载的真实性问题,回驳了林泰辅。这是一个确定《尧典》本身记载是否可靠的关键性问题。白鸟氏认为,关于“四中星”问题,无需采用天文学性质的研究,因为在战国时代中国人的观念中,“东”与“南”是阳的方位,所以在《尧典》中就采用意味着阳的十二宫次的“火”与“鸟”;“西”与“北”是阴的方位,所以,在《尧典》中就采用意味着阴的二十八宿名“虚”与“昂”称之:

所谓“鸟”与“火”为十二宫中的座次,“虚”与“昂”为二十八宿中的宿名,若从东与南则据十二宫而西与北则举二十八宿观之,可明了作《尧典》之历的人,必定具有十二宫及二十八宿之知识。然何故不将十二宫及二十八宿划一而却使之相混合,此乃由阴阳思想之占星家手而完成之。其理则十二宫基于太阳运行,二十八宿基于太阴运行。据此则可见十二宫中之阳之初为南,其极为东,二十八宿中阴之初为西,其极为北。

如是,《尧典》记载之天文,与今日科学性推算不相合,其十二宫与二十八宿在东西南北的相称位置中的排列,也不合天文之实际。此《尧典》之记事,非立足于天文之实地观察,而系据占星思想所编成,其十二宫与二十八宿之知识,以及阴阳思想,即为其基础也。

“尧舜禹抹煞论”是白鸟库吉深思熟虑的思想。自1909年提出这个理

论后,几经论驳,更趋完整。1915年在题为《儒教在日本的顺应性》的论文中进一步指出:

我在各种的公开会议上叙述了一个结论,这便是中国人最崇敬的圣人——尧舜禹,他们决不是实在的人物,他们作为理想的帝王从中国人的观念中产生出来,为此而受到儒者,或者尊敬儒教的各位对于我抹煞尧舜的这一结论的非难……。根据我的观点,作为历史人物的尧舜禹是没有的,作为理想人物而创造出尧舜禹的思想实际存在于古代中国人之间,因而给了尧舜禹作为历史人物的愈发确实的基础。^①

据此,白鸟库吉已完成了他的“尧舜禹抹煞论”的全部理论阐述。他最终的结论便是在于强调中国古史上的尧舜禹是中国人理想中的人物,是一种偶像崇拜心态的表现,由此出发,白鸟库吉强烈否认上古三代的存在,从而动摇了儒学的基础,在中国学研究中树起了怀疑主义的旗帜。

三、白鸟库吉批判主义史观的文化语境

由白鸟库吉所倡导的此种中国古史的怀疑主义,由于桥本增吉(Hashimoto Masukichi, 1880—1956)、加藤繁(Katou Shigeshi, 1880—1946)、饭岛忠夫诸博士的支持,从而使其批判的范围有了许多的扩大。他们从《尚书》的不可靠与“三代”的虚构说,扩展为对中国先秦文献,如《诗经》《春秋》《左传》等古典的普遍的疑惑,并进而对上古制度记事如井田制等进行质疑。桥本增吉的《论〈虞书〉》《〈书经〉的研究》,加藤繁的《中国古代的土地制度》,饭岛忠夫的《从汉代的历法看〈左传〉的伪作》等,都是这一学派的重要论着。

或许,中国学者会更多地从中看出,白鸟库吉的怀疑主义史学观,可能受了清代后期今文经学的影响,这也不无道理。如饭岛忠夫关于对《左传》伪作的见解,便敷衍并加强了清末康有为所谓《左传》系汉末刘歆

^① 《儒教在日本的顺应性》一文载《明治圣德纪念学会纪要》第二,收录于《白鸟库吉全集》第十卷中。

伪作之说^①。但是,从观念体系来考察,白鸟库吉的小国上古史怀疑史观,实来源他对于中国文化基本性质的分析和理解。白鸟库吉在《中国古代史》(未刊稿)一书中,依据欧洲 Pierre Laffitte 的理论,把人类文化的发展划分为三个阶段。^②

第一阶段是物神崇拜(fetishism)阶段。这一阶段文化的特点是创造偶像,人类对于外界事物的观察,具有“知情意”的活动物性意识。

第二阶段是神学理论(theologism)阶段。这一阶段中人类对于外界事物的观察,有可能概括普遍性的属性,并创造抽象性的观念。

第三阶段是实证主义(Pecstivism)阶段。在这一阶段中,人类对于外界事物的观察,能使外界的经验与心的经验达到统合一致,并出现高度和谐,以至于使外界与内心趋向于消除矛盾的状态。

白鸟库吉基于上述文化史观,把中国文化置于物神偶像崇拜的第一阶段。他认为,“尧舜禹崇拜”便是物神偶像崇拜的必然结果。这种崇拜所表现出来的形象性的观察,显著地发达,而缺乏有价值的抽象的理论,其间,又无不具有道德伦理的着色。他说:

物神崇拜昌盛的必然结果,便是形象性的观察显著发达,因而(中国人)对事物的观察,几乎非常的精密,即如历代所编纂的代代正史,其丰厚的记载为万国无与类比,然而,其主要是事实的记载,而缺乏如西洋诸国的抽象性理论。

.....

① 这主要指的是清代以崔述(1740—1816)的《考信录》为主的“疑古论述”与白鸟库吉等人的“批判主义”的关系问题。1902年,日本《史学杂志》第十三篇第七号发表了白鸟库吉的中学校长那珂通世的《考信录解题》,介绍崔述用40年功夫完成的对上古以来,历唐虞、三代、而至于孔孟的承传事所做的“精密地调查”。1903年的4月那珂通世出版了由他校点的《崔东壁遗书》。据说,那珂通世是从狩野直喜处得到崔述著作的残本而整理成熟。推测狩野直喜曾于1900年在中国留学,先在北京经历了义和团事变(可阅读他与服部宇之吉合著的《北京笼城记》),后又游学江南,与俞樾、文廷式等会见。相信崔氏著作可能在此种活动中被传往日本学界。此可为一说,尚可做进一步的原典研究。应该注意到的是,当1902年那珂通世介绍中国崔东壁的学术时,白鸟库吉已经在东京帝大接受了德国“兰克学术”的教育,又在欧洲接受了法国 Pierre Laffitte 社会文化学的观念。可以考量他对中国儒学上古三代说的怀疑,不一定是崔氏学识的翻版与延伸,而更接近于近代人文学术要求重视人文现象的内在机制以及要求相应的原典的支持的信念,对于缺少上述条件的学术提出了批判与质疑。

② 白鸟库吉《中国古代史》(未刊稿)收录于《白鸟库吉全集》第八卷中。

汉民族的文化,既然是基于物神崇拜而停止于各别的特殊的观察,因此之故,在中国国民的思维中,是望有高尚深远的思想科学的发达。中国唯有道德独自发达……中国以政治为首的文学,乃至技术,无不具有道德的着色,其原因盖在于此。

……

汉族家庭作为国家之一分子,造成了帝王权势的发达。君主对于其臣民的关系,与一家之父对其妻儿的关系相同。因是之故,中国制度盖属于社会发达史之初期而尚未有充分之发展。

白鸟库吉在这里已充分展现了他的中国文化观的主要内容。这一中国文化观,表现了资产阶级近代文化所具有的批判性。这种批判性,使白鸟库吉事实上抛弃了传统的儒教观念,来重新看待中国历史和评价中国文化,从而,使“白鸟史学”成为近代日本中国史学的真正的奠基。

白鸟氏的此种史观,同时也表现在他对中国辛亥革命的评估上。当1911年中国发生辛亥革命后,白鸟库吉即在当年《中央公论》第26卷12号上发表了题为《论中国历代人种问题并及本次大革命之真因》的论文。他议,中国人原来是保守性的,且倨傲尊大,中国文化与异民族文化相比,无异是杰出的。然而,新传入的欧洲文化,优胜于中国文化,也未能与中国文化同化,这对中国来说,便有新旧两种思想的辗转,正是造成了19世纪末叶以来的中国大革命。白鸟氏把辛亥革命归为欧洲与中国新旧两种文化冲突的结果,便跳出了汉人反满的窠臼,自有其独创性。他进而说:

倘若没有列强的压迫,经此番骚乱,中国将形成近代的一个国家,且将无愧色地立于世界列强之间。我本人作为历史学家,不惧真言。

白鸟库吉在这里表达了一种与同时代日本中国学家相比更加深刻的中国观,这正是他的中国文化观中所具有的批判性的价值。

但是,白鸟库吉的中国文化观,也具有在其后被日渐扩大的“国体论”观念,这种“国体论”又最终导致20世纪三四十年代日本中国学的挫折。日本“国体论”的表现各不相同,它在白鸟库吉的中国文化观中含义有两个方面,第一方面是表现为对中国文化的整体的蔑视。“尧舜禹抹煞论”在日本中国史学上的意义是杰出的,但是,作为这一理论的基础,则是根基

于他的三阶段文化史论,而其直接出发点,则是所谓中国文化处在人类文化的“物神崇拜”阶段,“形象性的观察显著发达”,而“缺乏如西洋诸国的抽象性理论”,所以“无望有高尚深远的思想科学的发达”等。这便是中国文化原始论。白鸟库吉认为,中国在唐代以前的文化,在遣唐使时代已经被吸收了,中国在唐代之后的文化,在德川时代也已经被吸收了。处于他这个时代的日本人所应该学习的东西,不能不是像西洋那样一种与中国不同的文化。这就是说,日本人向中国文化学习的时代已经结束了,代之而起的,则是向西洋学习。这种对中国文化整体的蔑视,正是日本“脱亚论”的核心^①。在这个意义上可以说,白鸟库吉中国史观中的“国体论”,实际上是“脱亚论”的一种表现形式。第二方面是表现为对儒学的回归。白鸟库吉的中国史观的核心,是对中国儒学的怀疑主义,他对于中国儒学的批判,在于把儒学作为一种客体研究的外国文化观念。他的研究的结果,事实上使他背离了儒学理论。我们使用“事实上”这一词,就是说,即使白鸟库吉在阐述“尧舜禹抹煞论”的怀疑主义学说时,他在观念上认为正是自己的这一学说,“使儒教之生命因而得全矣”,而且,愈是在批评儒学的理论关键时,他愈是宣称自己“我不是儒教的敌人,而是儒教的拥护者”。与世界上许多杰出的社会科学家与文学艺术家一样,他陷入了自身的二律背反之中,然而,当一旦涉及日本思想本身时,白鸟氏的主客观就能实现一体化,肯定儒学在日本的价值。公元1918年,他在《汉文化的价值》一文中说,日本人虽然已经把中国的文化全部学完了,现在的任务是向西方学习,但是,西洋的东西并不是什么都是好的,“从日本人的立场来看外国的文物,那么,日本人必须要掌握,而且应该掌握的东西,便是儒教。儒教是应该受尊敬的,日本人完全信仰并躬身行之是非常必要的。”这种回归儒教(请注意,白鸟氏不称“儒学”,而称“儒教”)的观念,随着日本政治思想形势的发展和白鸟氏年龄的耄老,便愈益的明确。1930年他发表《日本建国之精神》的公开讲演,大声疾呼“日本人的精神,便是吸取印度的佛教,中国的儒教,并在日本的统一”。把中国的“儒学”发展为“儒教”,又把儒教推崇为日本国家的基本精神。这是自明治末年至昭和前期,日本“新儒学”与国粹主义、日本主义结合,造成国家主义、超国家主义的意识形态的主要特征之一。白鸟库吉作为一位深受欧洲近代文化教育的日本中国学

^① 见白鸟库吉《汉文化的性质》一文,收录于《白鸟库吉全集》第九卷中。

家,虽然表现了超乎前人的批判精神,却又始终未能摆脱日本国体论的深刻影响——看起来似乎十分矛盾,事实却又是微妙地统一的概念形态,它非常真实地构成了白鸟库吉中国史观(包括文化观)的主体内容,不仅使其成为近代日本中国史学的奠基,而且事实上它已经显示了在未来40年内,日本学者在中国历史研究方面的基本方向和主要特征

第二节 津田左右吉的中国传统文化否定观

津田左右吉(Tsuda Soukichi, 1873—1961)是日本近代中国学批判主义学派中杰出的学者。他的学术开始于对日本文化史的研究,由对日本神皇观念的批判,引导入中国学领域。他作为白鸟库吉的助手和朋友,继承了白鸟库吉对中国传统文化的怀疑主义精神,并把它发展到对中国传统文化的全面的批判。在这个意义上说,他集明治维新以来,日本近代文化运动中对中国文化批判之大成,并由此批判而走向了全面否定的极端。津田左右吉是日本近代中国学战前资产阶级批判主义的在最深层次上的最后一位学者。

津田左右吉并不是白鸟库吉的私淑弟子。他于1891年毕业于东京专门学校(早稻田大学的前身),其后长期在京都、富山等地的中学任教。在他获得批判主义观念之前,当时有三部著作对他影响极为重要——1896年内村鉴三的《求安录》、1897年白鸟库吉的《西洋历史》、1904年高木敏雄的《比较神话学》。内村鉴三是1891年对皇室“不敬事件”的当事人,具有基督教的平等主义精神。白鸟库吉在《西洋历史》中表现了一系列近代史学观点,高木敏雄的《比较神话学》则提示了把神话从“信仰迷信”到“科学研究”的途径。当时津田左右吉为此多次造访白鸟库吉,终于成为莫逆之交。他后来回忆说:

约自明治三十年(公元1897年)前后,笔者常常听闻(白鸟库吉)博士的见解。其议题远自从西域经蒙古、满州(中国东北)而至(朝鲜)半岛,也常常包含本国在内,并北方亚洲诸民族之间相互的交涉与关联的诸问题。

博士的见解,至今记忆。^①

但是,在20世纪20年代之前,津田左右吉的主要研究方向,还在日本文化本身,他对于文化史的批判主义、观念和方法论,最早也是从对日本文化的研究中表现出来的。

一、津田左右吉对日本“神代史”的批判及“对皇室不敬罪”

自1916年起,津田左右吉连续刊出了数部研究日本文化史的重要著作。如《文学中所表现的我国国民思想之研究》(四卷本)(1916—1921),《神代史研究》(1924年),《〈古事记〉及〈日本书纪〉的研究》(1924年),《日本古代史研究》(1930年)等。这些煌煌大著运用比较神话学、民俗学和民族学等近代学术方法,通过对日本最早的书面文献《古事记》与《日本书纪》等的研究,阐明日本神代史的真相。例如,关于日本民族的起源传说和开国传说,津田左右吉意在指明所谓“天孙民族”和天皇“万世一系”之说,这仅仅是“神话”而不是事实。他说:

神代史是为了阐明皇室尊严的那个时代的人们所构想的故事。当然,神代史中也包含了若干历史性事实。

这在今天读起来属于正常人的常识范围内的知识,在20世纪上半叶“大肇国思想”笼罩下的日本,如果没有在理论上寻求真理的批判精神,与面对改变实际生存条件的足够的勇气,是难以公开提出这样一系列的反封建神学的观点的。

津田左右吉对日本神代史的研究,最终引起了日本军国主义的强烈的反响。1939年(昭和十四年),津田左右吉在东京大学法学部讲演。右翼学生在军国主义者蓑田胸喜(此人与新儒家学派魁首服部宇之吉关系甚密)指使下,对津田氏讲演内容进行政治性攻击,责问津田左右吉:“你全面否定儒教与日本文化的联系,否定日本与中国共同的‘东洋文化’,的存在。当今正在通过‘圣战’,使中国从多年来毒化亚洲的欧美自由主义,民主思想和共产主义的迷梦中清醒起来,经过日华提携,回复东洋的文化与

^① 津田左右吉《白鸟博士小传》。

传统,为创造东亚新秩序而战。当我同胞日日流血之时,先生的这些讲演不是从根本上否认‘圣战’的文化性意义吗?”紧接着由蓑田胸喜主持的法西斯社团“原理日本社”,在其刊物《原理日本》临时增刊号(1939年12月24日出版)上,封面大书“学界空前不祥事件,对早稻田大学教授、文学博士津田左右吉的大逆思想——抹杀神代史古代史论进行学术性批判”,攻击津田氏的学术为“大逆行为”是“破坏国政的凶逆思想”。终于在1940年,蓑田胸喜等以“对皇室不敬罪”向东京地方法院起诉。日本监察部门于同年收审了津田左右吉,同时收审的还有出版津田氏著作的著名的岩波书店老板岩波茂雄,并下令禁止出售津田氏所有研究日本神代史的著作。同年3月10日,监察部门正式以“违反出版法”为理由向法院公诉。经过二十余次所谓法庭调查,1942年5月21日东京地方法院正式以“冒渎皇室尊严罪”,处刑事拘役三个月,终身禁止写作,处岩波茂雄刑事拘役两个月,查禁津田左右吉一切著作。这是日本现代史上法西斯集权政治迫使学术研究屈从于自己利益要求的最无耻的典型事件之一。

早在1907年的时候,白鸟库吉运用自己的影响,在当时成立不久的“南满州铁道株式会社”(简称“满铁”)的东京分社中,建立起了“满鲜地理历史调查室”,津田左右吉成为这一调查室的研究员。但是,津田左右吉对中国文化的研究,是在他对日本神代史进行一系列研究之后。他在自己撰写的《学究五十年》中,说明了他把文化史研究重心从日本转向中国的原因,作为外部条件,当时他工作的“满鲜地理历史调查室”已经完成了十年计划的“满鲜史研究”,作为内在的要求,津田氏正希望把自己的文化观念和方法论,转向与日本文化关系很深的中国文化方面,从而可以更深刻地认识日本文化。

二、津田左右吉的中国文化批判主义

津田左右吉第一篇关于中国文化研究的论文,题为《上代支那人的宗教思想》。这是一篇重要的论文,其目的在于运用中国历史文献,揭示宗教性的仪式本身,如何发展为具有政治性意义的典礼。津田左右吉为了从众多的宗教性仪式中清理出仪式与风习的真正意义,便与其他民族的宗教思想作了广泛的比较,参照中国其他古典文献,从而推论出《周礼》《仪礼》和《礼记》中所记录的仪礼与信仰的本来的宗教意义,并由此论证自春秋战国时代以来的知识分子,根据自己的理解和需要,给这些宗教性的仪礼,逐

步地涂上了多层的政治性的色彩。

这篇论文虽然是津田左右吉研究中国传统文化的初试之作,但它至少在下述两个方面具有重要意义:

第一,这篇论文所显示的真正精神,与“白鸟中国观”所阐述的“尧舜禹抹煞论”是一脉相承的。津田氏所谓的“原始性的宗教仪礼,为春秋之后的知识分子逐步地涂上了多层的政治性的色彩”的理念,便是白鸟氏提出的“尧舜禹抹煞论”这一学说的注解和扩张。

“尧舜禹抹煞论”是批判主义学派先驱的理论支柱,作为这一学派的理念为津田左右吉所继承。津田左右吉认为,关于上古三代以汤武革命为中心的传说故事,形成于战国初期,至少也是接近战国的时期。“尧舜禅让说”其起源则要更晚。津田左右吉进而认为,《论语》中关于以尧舜为首的禹、文、武、周公等人物的出现都是以后的事了,而《尚书》中的《虞书》仞篇,如《尧典》《舜典》《大禹谟》《皋陶谟》以及《周书》中的许多篇,皆系后人所作。

津田左右吉的这一观念,几乎涉及他对中国文化的各个层面的判断。除《上代支那人的宗教思想》外,例如他在《论寒山诗与寒山拾得的说话》中,通过诗的内容的检讨,他认为,今本《寒山诗》是随着说话的发展,相应有所附加,目前的诗集中可以查检出此种痕迹。^①

上述这些表明,作为批判主流的学院派代表人物,在日本中国学领域内,津田左右吉接受了白鸟库古的疑古观念,并加以发展。

第二,津田氏关于上古宗教性仪式中逐步渗入后世政治观念的主张,与稍后在中国国内由顾颉刚先生等为首发展起来的“古史辨派”所提出的“层累地造成的中国文化史”的学说,有许多相通或相近之处。关于国内“古史辨派”与日本中国学中的批判主义学派之间的学术关系,尚待研究。但至少可以说,它们作为中国传统文化研究中,最具有反封建性的近代性学术流派,具有相通或相近的思维形态和文化观念,但在内心又具有非常不同的人文情怀,津田左右吉在《上代支那人的宗教思想》一文中所表现的主题,可以看成是津田氏本人的传统文化批判主义,从日本思想文化转向中国思想文化的桥梁。

^① 津田左右吉《儒教的研究》中《儒教成立史的一个侧面》一节和《论语与孔子的思想》(《全集》第16卷,)寒山诗论见《飧宴》创刊号,后收入《中国佛教的研究》。

其后,津田左右吉于1927年刊出《道家的思想及其发展》,1932年刊出《儒教的实践道德》(1938年出版单行本),1935年刊出《左传的思想史性质的研究》,1938年刊出《中国思想与日本》等,展开了对中国儒道文化的研究。津田左右吉在《中国思想与日本》中说:

中国知识社会中最发达的思想的最基本之点,在于所有这些思想都直接地与人的现实生活有关。换句话说,中国文化都表现为政治性或道德性的实际很强的处世之术和成功之法。

不用说儒家的学说集中于道德和政治方面,就如墨家的学说,也表现为在于解决政治方面的处世之术,而道家更是一种保身之道与成功之法,至于法家学说,则是一种为君主如何强化权力,如何驾御臣下,如何役使民众的学说。

津田左右吉在这里表述的是他对于中国文化的总纲——他认为,“中国思想文化的特色或应该注意的焦点,便是利用人,驾御人,或者说,教人去利用人,教人去驾御人”。这样的中国文化观,使他不仅站在了批判主义的行列中,扛起了这一学派的大纛,而且已经显现了从批判主义滑向虚无主义的全面否定的征兆。

具体地说来,津田左右吉“中国文化观”中表现的批判主义主要集中在四个方面:

第一,中国思想文化,是一种非宗教性的“人本位”的思想文化。

津田氏认为,“中国文化中一再表现的道德要求,是人的道德,而不是神的道德。此种文化认为,世界的道德性秩序,完全存在于人生之中。(中国人)对于政治的尊重,则主要集中于尊重作为政治象征的帝王,服从他们制作的道德性的律法,承认他们对宇宙的统制。中国思想文化中的帝王,占有其他许多思想文化中的神的位置。”

“从这个意义上说”,津田氏指出,“中国文化具有非宗教性倾向,它始终把人放在本位,确切地说,始终把帝王放在文化的中心”。

第二,中国思想文化,是一种“利己主义”文化。

津田氏认为,“中国思想文化的政治性和道德性的内容,都是以充实人的肉体性和物质性的欲求,作为其基本的考虑倾向的。正是在事实上肯定(表面上未必肯定)肉体性,物质性的欲求方面,社会承认名利欲和权

势欲。

津田氏说,“儒家的根本是孝。孝的目的在于保身、保家、保富贵,禄位和权势。道家虽然说要脱离这种欲求,然而,它毕竟是以表面性的脱离欲求,而来充填自己真正的欲求作为主旨的。从战国末年发展起来的养生之说与隐逸思想,正是在这样的意义上,与道家的本旨相一致。养生之说在于保全肉体性的生命,隐逸的思想在于保身之道,而神仙之说,更在于欲求肉体性生命无限的延长,永无限期地享受人生的快乐。所有这些,都是个人本位出发的利己主义”。津田氏接着指出;“墨家学说主张‘爱人’,然而,‘爱人’又正是为了‘爱己’,在这一点上,墨家并没有脱离利己主义的范围。所以,所谓说仁、说义、说爱的墨翟之教,其主要意义就在于此”。

津田氏认为,“中国思想文化中的这种利己主义,其主要根源在于古代社会组织散漫,人的生活缺乏社会连带观念”。他说,“对中国人来说,除了自己之外,最广泛的意义便是自己的家族,此外便没有生活。父子、夫妇、君臣这样一些特定的关系,存在于一个个人与另一个个人之间,没有集团生活,所以,中国人缺乏集团生活的意识”。

第三,中国思想文化,是一种以儒家孝道为核心的权力阶级的文化。

津田氏说,“统观中国思想文化,那么,作为这种文化的最主要的基础与道德的根本,在于从中国特异的家族制度和社会组织中产生的儒家的‘孝’的学说。其他的道德,都是附属而产生的。因为中国的家族生活,几乎是生活的全体,从而,规定家族间人伦关系的道德,便也成为道德的全体”。

津田左右吉认为,作为“孝”的补充,便是君臣之间臣对君的“尽忠”的学说。但是,津田氏指出,中国的道德观念中,君臣之间的关系与亲亲子子之间的关系是并不一样的。它并不是自然存在,而是处于臣从君处取得禄位而为君服务。“忠君”是一种特殊的伦理关系。

“儒家道德”的基本特点,津田氏认为,“从总体上说,它视一般民众为禽兽。这是一种卑贱者服事于尊贵者的道德,是拥护权力者、尊贵者的威势和权力的道德。维持这种道德的方法,一方面是依靠由帝王定下的礼制,从外部加以规制;一方面是渊源于孟子的‘良心说’,靠内心的修养加以完善。后者曾给佛教的禅宗以刺激,并促进宋代儒学的发展”。

津田左右吉在论述儒家道德性质的时候,特别注意到在此种道德规制下的文化作用与知识社会的地位问题。他说,“这样的思想文化,实在是权

力阶级的文化,道德之教也好,政治思想也好,毕竟都是保护权力阶级的权威。中国知识社会,是作为这种政治性权力的从属者而产生的。学问与文艺,全部是权力阶级的东西,并不为民众所有,乃至中国的工艺技术,也都是如此”。

第四,中国思想文化,是一种“尚古主义”文化。

津田氏认为,“中国思想文化,常常呈现出一种‘尚古非今’的气质,其目的则欲求保守现状”。他说这种特点是“相伴着权力者为欲求保持权力而产生的,它与礼的观念、秩序的观念相一致。此种‘尚古主义’,具有保守主义的倾向”。

津田左右吉对中国思想文化的上述这一系列观念,表现了近代日本中国学早期批判主义学派最激烈的见解。这一系列的观念,从理论上说,其来源于欧洲的 Sinology——中国文化具有所谓“二律背反”的性质。“二律背反”是德国哲学家康德提出的概念,它指两个互相排斥但同样是可论证的命题之间的矛盾。20 世纪初期的欧洲中国学家,用这一概念来解释中国文化,指出中国文化中“人文精神”与“宗教精神”为“二律背反”;“整体观念”和“个体观念”为“二律背反”。具体说来,中国文化具有强烈的人世精神,基本上决定了中国文化的非宗教性和世俗性特点。中国文化包含着内在的宗教精神,其特点是宗教的泛化,它不表现为对神,对天国的崇拜,而是转向对单一人格的崇拜,即转向对帝王、对父亲、对丈夫的崇拜——中国文化的人文精神与宗教精神的二律背反。中国思想文化中含有整体观念,这是中华民族亲和力的心理基础。但是,此种整体观念的背面,却掩盖着极端的个人主义:由于集权和统一过于发达,并始终居于个体之上,压抑了个体的创造性,结果造成了个体对整体的事实上的漠视和深刻的反抗——中国文化的整体观念与个体观念的二律背反,津田左右吉的“中国文化观”是属于追求“脱亚”的近代主义性质的。因此,他的理论基础恐怕与这一学说密切相关。

以津田左右吉为代表的这一批判主义学派,表现了战前日本在中国文化研究中最激进的资产阶级学术见解。津田左右吉本人对中国文化持如此严厉的批判态度,是与他对本国文化,特别是对神代史持彻底的批判态度相一致的。或者说,对中国文化持这种尖锐的批判,正是为了论证他的日本文化史观的正确性。例如,他对于中国伦理“孝”与“忠”的观念,与日本文化观念截然相异。

有一点是必须注意到的,津田左右吉的批判主义作为中国学研究中最激进的资产阶级见解,这对于推进明治时代的观念更迭、文化更新,虽然具有积极的意义。但是,他对于中国文化则抱着极其冷漠的态度,持一种全盘否定的观点。正如日本中国学家旗田巍在战后谈到白鸟库吉时所说的:

否定中国古代的传说,并不仅仅以否定传说为终结,它将引起对于产生这些传说的中国人的思维样式,进而对中国文明的轻侮的观念。

实际情况正是这样。中国“古史辨派”的学者们,在某些学术观念上与批判主义学派相似,但在对文化的民族感情上却并不一致。“古史辨派”的冯家升先生曾对白鸟库吉主持的“满鲜地理历史研究室”进行过猛烈的抨击,指出它的侵略性质。这即使是同属对于封建性的文化的批判,但对民族文化本身的感情是极不相同的。这正是日本中国学的批判主义学者们似乎永远无法理解的地方。^①

^① 关于津田左右吉的“中国文化否定”论说与日本近代国家“国民精神”建构的关系,有兴趣的读者可阅读刘萍著《津田左右吉研究》,中华书局,2004年。

第十二章

日本中国学经典研究学术流派(三)

——对新儒学学派的考察

第一节 日本中国学中的“新儒学”界定

在日本中国学中,“新儒学”是一个具有严格界定意义的范畴。它是指在日本中国学领域内,已经摆脱了传统儒学束缚而采用近代资产阶级社会科学观念的方法论的学者中,有一部分学者通过对中国古典哲学的研究,以崇奉“孔子之教”完全适合于日本社会现状为宗旨,把学术研究造成日本天皇制体制秩序的理论支柱,这一学派我们称为“新儒家学派”。

19世纪90年代以来,由于天皇制政体巩固自身利益的需要,儒学与国粹主义混融而成为日本社会思想文化主流思潮之一种。

一般说来,参与儒学复苏思潮的,除了政客和浪人外,作为文化人,大概主要是由三方面的人士组成的:一部分是幕末的硕学老儒;一部分是参与早期维新的转向者;一部分是留学欧洲的国家主义学说的信仰者。作为《教学大旨》的主要执笔者与《教育敕语》的修定者元田永孚(1818—1891)是硕学老儒的典型代表。他们对近代文化有一种天然的厌恶感。然而,这老一批的儒学家,毕竟缺乏参与抗争的新的理论装备,渐渐地敛迹了。另有一部分文化人,早年曾参与维新变革,如著名的“明六社”成员加藤弘之、西村茂树等,他们曾从事于西洋近代思想的摄取与移植,崇尚进化论,主张自由民权。然而,他们是与天皇制政体密切相关的官僚学者,皇权与国体的根本利益由潜在而愈益彰明地影响着他们的观念,他们到底不免转向——转向他们自己曾经激烈反对过的一种意识形态来反对自己曾经赞成过的另一种意识形态。他们的转向,无疑是日本近代社会文化运动的严

重挫折。

在日本儒学复苏思潮中最有力量的成员,则是当时从西洋归来,以研究中国古典哲学为本务的国家主义学者,如井上哲次郎等。他们以西方近代的“国家主义”观念来阐述传统儒学中以“忠君”为核心的倡导“大义名分”的伦理道德。这一些学者从事的研究,在本质上是与国家体制粘着在一起的,故称为“官学体制学派”。

“官学体制学派”是日本近代中国学形成中出现的一个过渡性学派。从这一学派对中国古典哲学研究的形态而言,它已经具有近代中国学的特征,从这一学派观念形态而言,它仍然保存着日本汉学时代的朱子学信仰。上述两方面,从井上哲次郎的学说中可以看得很清楚。事实上,这一学派便成为近代日本中国学中新儒家学派的前驱了。

新儒家学派是近代中国学中实证主义学派、批判主义学派几乎同时期形成的主流学派之一。它与“官学体制学派”的根本不同,不在于他们在把学术作为维护天皇制政体的理论支柱这一根本点上,而在于他们脱去了旧汉学时代对朱子学信仰的残余,转而以近代国家主义观念来信奉“孔子之教”。他们几乎都否定除孔子之外的一切儒学的价值,而把孔子的论说提到宗教教义的信仰程度,几乎所有的新儒家学派学者,都使用“孔教”这一特殊概念,作为他们崇尚和信仰的标识。新儒家学派学者也并不赏识孔子的一切论说,例如他们并不赏识孔子关于“为政以德”的“有德者王”的观念,因为这个观念可以引发“易姓革命”的思想。他们所追求的是孔子论说中关于“大义名分”的“忠君”观念和“天命”之说,并把它们与日本国权主义结合在一起,造成一种维护国家体制的意识形态。在这个意义上说,新儒家学派在学术上所追求研讨的客观对象,脱离了中国传统文化的广阔的天地,而仅局限于一个十分狭窄的圈子之中。

新儒家学派——也许称为孔教学派更合适一些,他们在第二次世界大战前受日本天皇制国家政体的保护,成为近代中国学领域中的主流学派之一,并且几乎垄断了中国古代哲学思想的研究。这种学术势态在第二次世界大战后,有了很大的改观。

第二节 服部宇之吉的“孔教”观和“天命说”

服部宇之吉(1867—1939)是近代日本中国学中新儒家学派的实际创始人。由井上哲次郎开创的中国古典哲学研究的“官学体制学派”,在20世纪一二十年代,经服部宇之吉而成为新儒家学派——实现了抛弃江戸时代朱子学的尊崇到新时代崇拜孔子之教的转变

一、服部宇之吉“儒学阐述”的基本视角

1890年,服部宇之吉毕业于东京帝国大学哲学科。有趣的是,这一年东京大学哲学科只有服部宇之吉一位毕业生,而同年史学科,也只有一位毕业生,他就是白鸟库吉。他们后来分别成为近代日本中国学中两大学派的代表和奠基石。就象实证主义学派中,既有终生服务于大学的如狩野直喜这样的学院派,也有长期担任自由撰稿人而后来进入学院研究的如内藤湖南这样的社会派——后者的政治观念要比前者复杂得多。在新儒家学派中,情况似乎很类似。既有如后述的宇野哲人一生服务于大学这样的学者,也有如服部宇之吉这样与日本天皇制政体粘着十分密切的学者政客参半的人物。

1897年,服部宇之吉任日本文部省大臣浜尾新的秘书官兼文部省参事官,第二年转任西园寺公望大臣的秘书官。1899年兼任东京帝国大学文科大学副教授,同年,被文部省派往中国北京进修。第二年恰逢义和团起义,与狩野真喜、古城贞吉等在北京被围困了九周。回国后,狩野直喜即改道赴中国南方继续研究工作。服部宇之吉于同年12月改赴德国留学,步井上哲次郎之后,在德国柏林大学研究汉学。1902—1907年为文部省派驻中国京师大学堂主任教习。服部宇之吉1909年担任东京帝大教授,其间兼任文部省多种官职。自1917年起,为宫廷主讲《汉书》,1921年起正式任命为东宫御用挂,为皇室讲授汉文,1926年升迁为宫内省御用挂,出入天皇宫廷。其间1924年出任东京帝国大学文学部部长,1926年出任京城帝国大学校长。1929年外务省设立东方文化事业总委员会,出任日方首席代表(副总裁),兼任东方文化学院理事长。1934年受外务省嘱托,参加所谓“满日文化协会”的建立,出任评议员。这一系列的经历,对服部

宇之吉新儒家观念的形成,以及始终追逐日本天皇制政治,是密切相关的。或许有一件事也是有意义的,如同白鸟库吉的婚姻是与一个在日本较早接受西方近代思想的家族结合在一起,推动了他的怀疑主义观念发展一样。服部宇之吉的婚姻,它是与一个在日本文化界最后坚持传统汉学阵地的家族结合在一起,更加促发了他的新儒家观念的产生。1891年,服部宇之吉在大学毕业的翌年,便与东京帝国大学中国哲学教授岛田重礼的季女岛田繁子成婚。岛田重礼在当时被人讥为“东洋腐儒”,以与井上哲次郎被讥为“西洋腐儒”相对称。

服部宇之吉自1892年起,发表对中国文化研究的著作,首创《伦理学》,1916年刊出《东洋伦理纲要》,1917年刊出《孔子及孔子教》,1918年刊出《儒教与现代思潮》,1926年刊出《中国的国民性与思想》,1927年刊出《孔夫子之话》,1933年刊出《佚书目录》。除最后一部书之外,服部宇之吉的全部学术,便是在于“伦理”与“孔教”。

1919年服部宇之吉在《儒教在现代的意义》一书中,讲了一段关于他的学术观念的意味深长的话:

任何学术如果仅是墨守旧义,不了解伴随时势变化的进步,则终究会失没了与时代的交流,岂复有引导人心之力?适应时代的需要,发挥本来的主义精神,不要失却了自己的本领,这是伴随世运的进步而使学术发达最为必要的……因而,给予儒教以新的生命,而树立它在新时代的权威,以《斯文》作为我们的己任,斯文会的目的仅在于此。^①

这一段文字非常生动和深刻地概述了服部宇之吉从事中国文化(主要是儒学)研究的总体的观念和心态。

第一,服部宇之吉与那些墨守陈规的只在书斋中研讨生活的硕学老儒不同,他非常自觉地意识到时代已经发生了很大的变化,墨守陈规旧义,“终究会失没了与时代的交流”,因而,他主张学术要“伴随时势的变化”。

第二,服部宇之吉认为,适应时代的变化,不是“要失却自己的本领”,相反要“发挥本来的主义精神”,便是要“给儒教以新的生命而树立它在新时代的权威”。

^① 《斯文》第一编一号。

第三,服部宇之吉把完成儒学的这样的转变,看作是自己的责任,如是,服部宇之吉便继承井上哲次郎“本来的主义精神”,给井上氏的“官学体制学派”的学术“以新的生命”,实现了日本儒学从对朱子的尊崇向对孔子的尊崇的转变,我们可以理解这种转变的意义,便是在于“树立它(儒学)在新时代的权威”。

二、服部宇之吉的“孔教”主张

“孔子教”的概念是服部宇之吉在1911年(明治四十四年)提出来的。把儒学演变成“孔教”,是日本中国学领域中“新儒家学派”形成的主要标志。

原来在此之前,一些学者在各自的著作中,如宇野哲人在《东洋哲学大纲》等中,强调了儒学与孔子之教的区别。服部宇之吉适应这一思潮而总其成。

服部宇之吉在《东洋伦理纲要》中说:

盖儒教则遂中国民族发展的经验而发达,其最具民族性之色彩,因而,它不可能施及于历史不同和风俗人情不同之其他民族。儒教是民族性之教义,非世界性之教义。孔子出春秋时代,集先圣之道而为大成,变民俗(族)性之教义而为世界性之教义。广传于东亚诸国而今又及于欧美之天地者,实系孔子教而非所谓儒教,孔子之后,儒教又数变,宋之后之理义性理之说未必合孔子之教义。唯宋学之大义名分论,泰山孙明复在《春秋尊王发微》中穷其渊源而得以阐明发挥孔子教之一要点。孔子教及于我国之影响,亦正以此为显著。孟子之学说,未得孔子教之真意,先儒已有所论。我国之所谓儒教,非广义之儒教而实孔子教之意味也。

广义之儒教,多含宗教思想,未必与我国民族思想一致。然孔子教关于人物之主宰、道德之大本之“天”,实包含深远之信仰。其他概以伦理立其说而非以宗教立其说,此所以孔子教初入我国之时,无有经历思想之冲突而即同化为固有之思想也。所谓儒教初入我国之时,以《论语》为先,此一事实系我国所谓儒教,乃孔子教之明证也。中国人对孔子之崇奉与孔教之行,皆远不及我日人。故余可断言,中国有儒教而无孔子教;日本有孔子教而无儒教。

当代一般读者或许会对服部宇之吉在其著作中玩弄所谓“儒教”与“孔教”之辨,感到困惑。事实上,服部宇之吉的上述论断,也实在不足以明证“中国有儒教而无孔子之教,日本有孔子之教而无儒教”的命题。然而,服部宇之吉博士在思想文化界树起“孔子教”的招幡、动员全体日本人向孔子膜拜,却是一个重要的文化现象。其学术的目的,以及超越学术的目的在上述文字中已经彰明。略考之,可论者有三。

第一,与天皇制政体胶着于一起的服部宇之吉博士,致力于寻找在经历明治维新之后,日本产业经济近代化过程中适合于社会需要的意识形态。原先的传统儒学已呈颓势,因此,必须变换它的形态。服部宇之吉作为一个儒学的信奉者,理论的局限使他只能在旧形式中寻找新的需要。这正是他在《斯文》创刊号上所说的“给予儒教以新的生命,而树立它在新时代的权威”的实际运作。

第二,服部宇之吉在上文说到“唯宋学之大义名分论……而得以阐明发挥孔子教之一要点,孔子教及于我国之影响,亦正以此为显著”。这便点明了所谓“孔子之教”的宗旨,便在于维持“大义名分”。服部宇之吉博士说:“孔子于《春秋》,明尊王主义,示大一统之主张,以易姓革命为非……惜孟·荀二子,反圣人之旨,以汤武放伐为是。”这一段论述,把服部博士为什么主张“孔教”而非“儒学”说得再明白不过了。原来,让国民在“大义名分”的古训之下,尊王一统,以易姓革命为非,确保皇室的长治久安,这便是服部宇之吉在20世纪之初发端“孔子之教”所追逐的最本质的伦理要求。

第三,服部宇之吉在树起“孔教”的招幡的时候,十分强调“中国有儒教而无孔子教”。这一提法,具有超越学术目的的企图。

服部宇之吉以日本能推行“孔教”感到自傲,并且以此指责中国说:

儒教之真髓在于孔子教,然中国于此久失其真精神,及至现代,误入三民主义,又以矫激之欧化思想(此处指马克思主义思想——著者),将其拂拭殆尽。有鉴于此,凡东西慧眼之士,皆睹孔子即在我邦保存普及;且感叹我国民卓越之文化建设力。^①

服部宇之吉毫不掩饰地充当所谓“孔子教”的教主,公然把中国的民

^① 服部宇之吉《新修东洋伦理纲要·序》,同文书院,1938年。

主义作为“孔教”的敌人。他并且攻击中国“五四”新文化运动的主要堡垒北京大学。据提出“打倒孔家店”的吴虞,在《对于祀孔问题之我见》中记述:

日本服部宇之吉博士,前清京师大学堂教习也。民国某年来北京,晤蔡子民,语曰:“北京大学近遂不尊崇孔子,且又废讲经,大不可也。”子民答曰:“北大崔适教授讲《五经要义》、《春秋复始》,陈汉章教授讲《经学通论》,黄节,沈尹默教授讲《诗经》,梁漱冥教授研究孔家哲学,北大何常废讲经?不过,北大于孔、墨、老、庄、管、晏、荀、韩之学说,均一视同仁,平等研究,而对于诸人,亦即平等待遇,不似君主专制时代,推孔子一人独尊,高立于诸家之上耳。^①

服部宇之吉指摘北京大学“不尊崇孔子”,是“大不可也”。蔡元培校长的回答可说是十分的艺术。观此语言,亦可见蔡元培对日本新儒家学派的基本态度了。

三、“孔教”的核心在于“天命说”

服部宇之吉的“孔教”观念,并不是一个孤立的思想,它以“天命说”与其配伍,而成一个进攻性的体系。

“天命”原本是孔子思想体系中的一个概念,如“五十而知天命”,“畏天命”等。这里的“天命”,强调的是“天”能致“命”于人,决定人间命运的意思。服部宇之吉在几乎所有的著作中都强调了“天命说”。例如,他称在日本建成“孔子教”,是“日本被赋予的天命”。在服部氏的体系中,“天命说”便是“天赋的使命”。这个“天”,包括服部宇之吉本人都明白,并不是苍茫不测的天穹,而是一种现实的意志力量——日本天皇制政体在现实世界上所祈求获得的最大利益。服部宇之吉曾经在极右翼分子安冈正笃(另一个新儒家学派的成员)创办的金鸡学院,向日本所谓的革新官僚和陆海军革新将校(法西斯主义的日本改造论派。发表关于“天命说”的讲演。服部宇之吉指出“天命说”,就是“日本国民的使命”。他说:

^① 《吴虞文续录》,东亚图书馆,1925年。

今皇国旷古之圣业,着成于再建中国之伟业,吾等欲同心协力,达成此伟大使命。……吾等任重而道远,吾人今后必须之知识,在于对吾等活动新天地之邻国,从所有方面给予透彻之认识。^①

服部宇之吉的这个“天命说”和他提出的“必须之知识”,连孔夫子也会感到战栗。一个日本学者,口口声声申言崇拜“孔子之教”,却把邻国作为他们“活动的新天地”,把“再建中国”,作为他的“皇国旷古之圣业”。服部宇之吉在《清国事变的内外观》一文中^②提醒日本政府,中国各地发生的反清动乱,是日本对华进军的绝好机会,“邻国若出现共和政体,必然对吾国天皇制以重大威胁”。至此,服部宇之吉的“天命说”已经非常清楚地显现了它致力实现“八纮一字”的皇道主义与超国家主义的粘着在一起的意识形态的本质。20世纪70年代,服部宇之吉的学生阿部吉雄在回忆服部宇之吉时说:

说到先生的人柄,他似乎可以说是从《论语》中提炼出来的,总是以孔子为范本,激励实践躬行。

常常听到先生对大学的毕业生说,应该以“任道”(为目标)。说到孔子的“知天命”,先生提出了自觉于天的使命的新说,而且,这一新说成为先生自身的信念,这个信念,便是先生活动的一个根源。^③

这个说法,比较准确地表现了服部宇之吉学术的本质——所谓“孔子之教”便是绝对忠诚于皇国利益;所谓“天命说”,便是把追求皇国利益付之实施。

服部宇之吉作为一位研究中国哲学思想的学者,尽全力创立了一个从根本上适应日本天皇制利益的新学派。

日本实证主义的早期学者青木正儿教授曾经说,“西京学者专治学问,不预政治。服部虽教授,而与官僚一般相同”。这一说法,便是同时代的评

① 《斯文》第一编一号文。

② 《国学会杂志》第二十六卷六期(1912年)。

③ 吉川幸次郎编《东洋学的创始者们》,讲谈社,1976年。

论,倒是妥贴的。^①

四、超越中国学研究的荣光

1901年,服部宇之吉被叙勋六等,授单光旭日章,1907年叙勋五等,授瑞宝章,1909年叙勋四等,授瑞宝章,1913年叙勋三等,授瑞宝章,1919年叙正四位,1920年叙勋二等,1928年叙正三位,叙勋一等,授瑞宝章。在近代日本中国学史上,这是接受日本天皇政体叙勋授章最多的一位学者。服部宇之吉的这一虽然是属于个人的殊荣,却最好地说明了在第二次大战结束前,日本天皇制政体对新儒家学派的支持了。这就使这一学派不仅在学术上更倾向于尚古守旧,而且使它具有更加明显的天皇制意识形态的特征。

第二节 宇野哲人的中国古典哲学体系

宇野哲人(Uno Tetsuto, 1875—1974)是新儒家学派最具有典型意义的学院派代表性学者。他于1918年,出任东京帝国大学教授,1919年以《朱泗源流考》获文学博士学位。由于他生活在明治后期、大正年间以及跨越第二次世界大战的昭和时代,又长期主持东京帝国大学“中国哲学史”讲座,对日本中国学界的影响,至为深巨。直至1963年,东京大学“支那学会”(今东京大学中国文学哲学会)特别设立“宇野赏”。他的儿子宇野精一(1910年出生)也是一位杰出的新儒家学派学者,是日本第126代天皇“平成”年号的提议者。其孙子宇野茂彦(公元1944年出生),为70年代成长起来的日本中国文学和哲学研究家。在近代日本中国学领域内,宇野氏一族祖孙三代家学相传,由此构成系统,很具代表性。

与新儒家学派其他主要学者一样,宇野哲人是留学德国的中国古典哲学研究家。在德国接受费希特、特莱奇克等国家主义学说,欣赏俾斯麦为统一普鲁士和称霸欧洲提倡的“铁血政策”。继而,又在中国的大学中充任教习。宇野哲人自1939年至1944年,每年必到北京,在日军占领下的中国大学中讲学。

^① 见吴虞1928年5月22日《日记》。

宇野哲人于1900年出版《二程子的哲学》，1911年出版《东洋哲学史大纲》，1914年《大纲》经修订后改版为《支那哲学史讲话》，1924年刊出《儒学史》（上卷），1926年出版《支那哲学概论》，1929年又出版了《支那哲学的研究》。在这一系列的著作中，他举起了新儒家的旗帜，战后，宇野哲人又出版了《中国哲学史》《中国近世儒学史》《论语讲话》等。

宇野在《儒学史》的“序文”中，阐述了他撰写一系列著作的动机。他说，明治以来30余年，日本在日清与日俄战役中处于大胜的地位，从而使日本的国力有极大的发展，这都是由于“武士道”，特别是由于《教育敕语》的伟大力量。然而，现今的日本思想界，旧道德失去了权威，代之而起的新道德却没有确立。这一新道德的建设，应依据日本的国民性，从神、儒、佛三教出发，在这个意义上儒教的研究是必不可少的。

这一序言表明了宇野哲人对中国文化研究的道德主义特征，这正是日本中国学新儒家学派中学院式研究所追求的基本目标。

宇野氏关于“依据日本的国民性，从神、儒、佛三教出发”，来建设日本的新道德的观念，大约形成于1914年修订《东洋哲学大纲》，并改版为《支那哲学史讲话》的时候，原来在《东洋哲学史大纲》中，宇野采用松本、远藤的中国哲学史分期法，把中国六朝时代描写成思想文化的黑暗的时代。但是，修订后的《中国哲学史讲话》对中国六朝时代的思想文化估价有了一个根本的变化，他把这一时代称为儒佛合一的时代，并认为这种合一，便构成为近世哲学（宋学）的渊源。

宇野哲人是一位有影响的中国哲学思想研究家，他的学说归纳起来，具有以下主要三点：

第一，宇野哲人在一系列著作中，特别强调了宋明性理学的意义。这不仅表现在他对宋明性理学本身的评价中，而且还特别明显地表现在对清代思想文化的论述中。宇野氏的清代学术观念与实证主义学派的狩野氏完全相异。宇野认为，清代考据学不属于哲学的范畴，甚至也不属于思想的范畴。宇野哲人固执自己对宋明性理学的高度评价，他甚至认为，由于清代考据学把自身作为目的，根本上遗忘了对于“道”的追求，这便导致了清代的灭亡。

在这里，宇野哲人关于中国清代灭亡的原因的分析，与这一学派如井上哲次郎等对日本在甲午战争和日俄战争中取胜的原因的分析，恰成因果表里，其根本意义在于推崇儒学的德化力量。

第二,宇野哲人在儒学的研究中,强调所谓“孔子之教”与“儒学”的区别。他在《儒学史》中说:

中国发生的儒教,移植于日本,添加了日本的色彩,抑或正是在这一点上,日本的儒教最得孔子的真意,此即孔子重“大义名分”的思想,在古来盛行“易姓革命”之风的中国,未能充分地发达,而在我国才始为如是充分地显现。

宇野哲人从来就认为,儒学虽然发生在中国,但是,孔子的真意——重“大义名分”的思想,是只有传入日本之后才真正得到完全的发挥的。这在事实上便认为,中国在孔子之后发展着的儒学,已经丧失了孔子思想的原意。因而,他再三强调“孔教”的意义——这是日本中国学中新儒家派几乎所有学者的共识。

我们从宇野哲人及服部宇之吉的观念中,可以非常清楚地条理出他们为什么会把儒学的权威主义发展到“孔子之教”的。这便是中国儒学中的忠君权威主义与日本神道中的“八紘一宇”、“万世一系”的皇国精神结合的产物。

第三,与强调孔子教的“大义名分”和反对“易姓革命”一致,宇野哲人对中国孔孟的评价,始终是“扬孔抑孟”,特别批评孟子的“民本”之说。

原来,实证主义学派的魁首狩野直喜认为,孟子的“民本”思想,“是儒家共同的思想,而非孟子所独创”。他认为,这一思想由孟子所提出,“则应该考察与孔子时代不相同的孟子当时所处的政治情况,从而可以说明孟子这一矫激之词的必然性”。

但是,宇野哲人认为,像狩野氏那样,考察所谓政治性的、社会性的条件,是没有意义的(此种观念,几乎贯串于宇野氏对中国思想文化的整个认识之中)。他认为,“毋庸赘言,孟子是一个政治家,然而,与其说他是一个政治家,不如称他为政论家,因此,应该根据他的‘政论’,而不是根据‘政治情况’来考察”。从这一基本方法论出发,他认为孟子的“民本”之说,有悖于孔子思想,而“只有孔子之道与我日本国体相一致”。

在日本中国学研究中,如果说实证主义学派至少还是希望以客观性的态度来研究中国思想文化的话,那么,宇野哲人作为新儒家学派的代表性学者,他在观念与方法论上,则更多地表现为自己个人的嗜好,以及出于对

道德性的与政治性的信仰,带有浓厚的护教主义色彩。

第三节 “斯文会”及其儒学治国的宗旨

1918年(大正七年),东亚学术研究会联合当时日本中国学界中主张“尊孔”、“修身”的一些社团,如“研经会”(明治三十二年创设,岛田钧一、山田準等人)、“汉文学会”(明治四十三年创设,牧野谦次郎、星野恒等人,是中学汉文科教师的联络团体)等,合并再编为“斯文会”。

原来,早在1883年(明治十四年)6月,右大臣岩仓具视集合当时的许多持传统观点的汉学家,以抗击欧化风潮为目的。建立了“斯文学会”。但是,“斯文学会”并没有进行过活动也无什么多少影响,就归于自然消亡了。这一次以三学会为主,重新结集的力量,为了表示与“斯文学会”宗旨上的一致,故采用“再建”的名义,名称也称“斯文会”,并且有以更显赫的枢密顾问小松原英太郎任会长而得以发足。

“斯文会”的基本宗旨,在它1918年(大正七年)9月公布的《设立趣意书》中,作了完全坦率的表陈,它说:

自明治维新以来,西洋文化流入,国民之知识技能进步,然却轻视精神性文明,以至古来道德信念渐而薄弱,以见动摇之兆。乘人喜新厌故之常情,倡诡激之言辞,以搅乱我思想界者,则大有人在。

日本社会当时正处在历史上称之为的“大正民主时代”,对这个时代的思想面貌作这样的描述,表明了“斯文会”同人的一种时代危机感。这种危机感,实际上是对前述自明治时代进入大正时代之后,日本社会中急速发展起来的民主主义、社会主义诸思潮的一种畏惧和反动。

《设立趣意书》又说:

环顾现时世界之大战乱,实为有史以来所未曾见。其波及各方,影响甚大,此自不待言。尤以影响思想界者,识者深为忧虑。……本会以儒道鼓吹本邦固有之道德,努力于振兴精神文明,以得于彼以利用厚生之关系,求物质文明之发达相陪伴。

当西洋的“物质文明”在日本风靡一时之际,“斯文会”深感日本人“精神文明”的衰疲,从而致力于它的振兴。“斯文会”同人在《设立趣意书》中提出了“物质文明”和“精神文明”的概念,这是个非常有趣的提法。他们认为“利用厚生之关系”而求得的“物质文明”,可以是外来的,但“精神文明”必须是“以儒道鼓吹本邦固有之道德”。这便是“和魂洋才”的具体提法。

这一段表述,实际上是19世纪末明治天皇颁布的《教育敕语》的翻版。“斯文会”的根本宗旨,在于实施“以儒道鼓吹本邦固有之道德”。这不难看出,“斯文会”的目的,便是在于依靠日本传统儒学来实现《教育敕语》的旨意。事实上,作为日本传统汉学主要内容的儒学,也只有在这样的活动中,才具有自身存在的价值。所以,《设立趣意书》直言不讳地说:

《教育敕语》之圣旨,将藉儒道而得以益明,而儒道之本义,将依《教育敕语》而益加权威。我同志相谋,同尤相会,以期大大振起儒道,而得以宣扬《教育敕语》之圣旨。

“斯文会”的建立,实际上意味着日本中国学研究中的新儒家学派,在日本思想学术界发起了一场儒学振兴运动。1923年(大正十六年),日本帝国议会终于通过了“关于振兴汉学的建议”,相应作出了预算措施,并成立了“大东文化协会”。

这是一场具备了特殊性格的儒学复兴运动。它在发展中逐步地与日本政治思想界的超国家主义派别结合在一起,构成了日本国家的主要的意识形态。

第四节 新儒家学派社会作用辨析

在我们研讨“日本新儒家学派”的社会作用时,先提供两个最基本的历史文化现象,可能会有助于加深对它的社会作用的理解。

1906年12月23日日俄战争结束之后不久,日本海军元帅伊东亨佑率领参加甲午战争和日俄战争的日本陆海军将领,到东京北端的足利市的足

利学校大成殿向孔子致敬,并植树留念。他们报告孔子,在十年内日本军人在黄海击溃了中国北清舰队、在日本海击溃了俄罗斯太平洋舰队,从而建立了日本帝国的海上霸权。这个时候,孔子和儒学便成为了日本军国主义的玩偶,令人不寒而栗,十分可恶。但差不多在同一时期中,日本现代最杰出的作家夏目漱石,这位具有理想主义和人性意识的作家,曾经从孔子和儒学中获得过很丰厚的道德修养。这个时候的儒学也显得温柔敦厚、可亲可爱。

当然这仅仅是明治时代后期“新儒学”创立之初的景观,显示出它的多元性价值功能和功能的对立性特征。这样的功能的特征,可能首先来源于阐述者的阐述意识的差异,也表现了阐述对象本身具有多元阐述的可能性。

但是,从东亚政治文化历史的事实考察,日本新儒家学派在早期日本中国学中确实是一个带有较浓厚的护教主义色彩的学术流派。19世纪80年代至20世纪40年代日本新儒家学派与国家主义和超国家主义结合,粘着于天皇制政体,构成为日本法西斯意识形态的重要基础;它又强调在近代社会生活和文化发展中必须保持精神与行动中的“群体统一”,重视所谓个人的“自我约束”,这又成为日本在近代国民国家成型过程中必要的基础。日本新儒家学派是一个社会作用极为复杂的学术流派。

无庸讳言,在20世纪20年代初,新儒家学派便逐步地与日本政治领域中的国家主义思潮结合在一起,共同组合成日本社会意识形态中占主导地位“国粹主义”,这当然是符合逻辑的结果。自20世纪初期起,先后出现了如北一辉、大川周明、满川龟太郎等组成的“犹存社”;安冈正笃、西田税、大川周明等组成的“行地社”;蓑田胸喜、三井甲之等组成的“原理日本社”;赤尾敏、渥美胜、津久井龙雄等组成的“建国会”以及安冈正笃的“金鸡学院”等的“国粹主义”社团。所有这些组织,都是在“反赤化”,的旗帜下,提出了超国家主义的意识形态。日本中国学中的新儒家派的学者,强调“精神意志绝对论”,成为当时条件下日本军国主义新武士道的一个重要内容;又把“天命说”解释为“日本国民的使命”,而这一使命便是“八紘一字”,即在“大义名分”之下实现日本帝国的“皇道政体”,从而成为日本法西斯军国主义的精神力量。

从这个意义上说,日本新儒家学派的护教保守主义性质,与天皇制政体的利益不仅一致,而且呈现粘着形态。

但是,如果把它的护教保守主义看成是新儒家学派全部的社会作用,也是不公正的。正如前述,它在造成日本人“群体统一”和在行为中“自我约束”(这当然是指排除了法西斯军国主义在外的日本社会而言)方面,也是社会的进步所必须的。

人们热衷于议论日本资本主义的所谓儒家色彩,有人直称它为“儒家资本主义”一提倡以“人”为中心的“人力资本”思想,推行“和谐高于一切”的人际关系,和崇尚“高产乃是为善”的劳动道德。^①众说纷纭,莫衷一是。不过,有一点似乎是不应该忘记的,“儒学资本主义”也是资本主义,它具备资本主义剥削制度的一切特征。如果以“东方型”的“儒学的”形态,来解释日本资本主义近代化的根本特点,显然是不科学的。但是,有一点也是事实,这便是日本近代的企业经营者,特别是大企业经营者,在个人素质方面,特别重视由儒学所提供的教养。

日本企业家注重儒学修养,可以追溯到18世纪初日本资本主义形成之前。1724年,大阪地区的酱油业、汇兑业、放贷业等人士共同设立“怀德堂”,以三宅石庵为第一代主持人。这是一位精通阳明学的学者。

“怀德堂”的设立,主要是在于当时大阪商人生活过于奢侈,商界的有识之士认为,在生活富庶之余,有必要“教之”一番。因而三宅石庵在怀德堂的讲课,主要是针对当时工商环境所需的教养,探求儒家经典,活用于现实生活之道,如“士不可不弘毅,任重而道远”等等。

19世纪后半期,日本开始了资本主义近代化,传统文化遭到唾弃,人们的眼光转向欧美近代文化。在这一进程中,某些大企业主仍然十分重视传统文化的修养。最典型的如三菱财团的创始人岩崎氏一族四代人,在这一时期建立了“静嘉堂文库”与“东洋文库”,其目的不仅在于个人修身,还有稳定社会秩序的作用。

20世纪以来,由于日本中国学中新儒家学派的兴起,刺激了日本企业经营者对儒学的奉习。以个别企业而言,把中国儒学名言奉为经营或为人的圭臬者可以说是很多的。如以世界著名的丰田(TOYOTA)汽车工业而言,其前身是丰田纺织公司,创始人丰田佐吉取《孟子》上说的“天时不如地利,地利不如人和”的土旨,立座右铭为“天地人”。这表示了主持企业,首重人和。

^① 王岳川文,《复旦学报》1986年3期。

20 世纪 30 年代,丰田佐吉的儿子丰田喜一郎刀创汽车事业,又取《中庸》上孔子说的“好学近乎知,力行近乎仁”,加在他父亲“天地人”座右铭之后,为“天地人知仁”,表明他继承父业,开创汽车事业,以“好学”、“力行”自勉。丰田喜一郎以此在汽车制造业中奋斗近 50 年,成为具有世界竞争力的汽车巨子。1982 年,丰田喜一郎之子丰田章一郎继承父业,出任丰田社长。丰田章一郎认为,企业的发达在于丰田体系内部,是否有足够的勇气和力量来进行反省,检查不足。于是,丰田章一郎强调“知耻近乎勇”,他在他父亲的座右铭“天地人知仁”五个字后加一个“勇”,成为“天地人知仁勇”的丰田座右铭——今日丰田总裁的座右铭,也是丰田汽车的座右铭。

类似丰田企业家这样的重视儒学的修养,在日本企业界并不是独一无二的。如作为丰田汽车竞争对手的日产车创始人鲇川义介,生前也极具儒学修养。曾被称为财界总理的日本经团联前任会长土光敏夫,他的座右铭称“苟日新,日日新,又日新”——自朱子学所推崇的《大学》中的“商汤盘铭”而来的,从这个意义上讲,日本企业家的自省精神,自我约束能力和群体观念的养成,与日本新儒家学派对儒学的推崇确是相关联的,这是新儒家学派对日本社会的另一方面的意义。

第十三章

日本中国学中 非主流学派的古典研究

形成于 19 世纪末和 20 世纪初期的近代日本中国学,其主要内容是古典中国的研究。当时涉足这一领域的研究者具有比以后略为广泛的层次,他们的学术倾向和思想倾向相差甚异。我们如果把前述的“实证主义学派”,“批判主义学派”和“新儒家学派”看成为主流学派的话,那么,游离于这三大流派之外,尚有许多研究者进行着独特的研究。学术界常常忽视了“非主流”学派的研究成果。其实,其中不乏真知灼见,其观念足以启示后学者。本节研讨的秋泽修二的中国思想史研究、山路爱山的孔子研究与河上肇的中国古诗研究等,便是属于这一范畴。当然,非主流学派也有许多荒诞不经之论,陈腐不堪之说。从数量上说,后者或许要比前者多得多,今世研究者自当辨明之。

第一节 秋泽修二的中国哲学史研究

早期日本中国学界在中国哲学史研究方面,稍后于实证主义学派狩野直喜和新儒家学派宇野哲人等,出现了一位新的学者秋泽修二。秋泽氏的研究,在本质上不属于前述各主流学派,独树一帜,成为非主流学派的重要的学者。

秋泽修二,本名秋津贤一。毕业于早稻田大学哲学系,是当时无产阶级科学研究所的研究员。1937 年,他撰著的《东洋哲学史》的第二部以《中国哲学史》为书题刊出。

秋泽修二并不是一位中国古典哲学的专门研究家,但他在《中国哲学史》一书中表现出的观念,却有不可忽视的独到之处,大致可以归结为四个方面。

第一,秋泽修二在《中国哲学史》中,在中国历史的社会构成方面,第一次按照马克思表述的人类社会发展的诸种形态加以贯通,第一次在中国历史的分期中提出了从原始氏族社会→奴隶制社会→封建制社会→资本主义社会的概念。

按照秋泽修二的中国社会结构论,他把中国自殷商至清代的王朝更迭,划分为四种社会形态:

殷商:原始氏族制的社会结构;

周一秦汉:奴隶所有制的社会结构;

后汉—隋唐:从奴隶所有制的社会结构向封建所有制的社会结构的转变时期;

唐—清后期(19世纪中期):明确的封建所有制的社会结构;

19世纪中期以后:封建所有制开始崩溃,资本主义所有制获得发展。

原来,从20世纪20年代下半期开始,中国和日本的一些学者,其中包括接受了马克思主义学说影响的学者在内,展开了关于东方社会中亚细亚生产方式的讨论,并引起了中国社会史论战。秋泽修二受到这一论辩的影响,对中国历史的发展,提出了依照其生产资料所有制的归属作为社会分期的标准。这是日本中国学领域中第一次以五种社会进化观念提出的中国历史分期说。

虽然在中国历史的分期的具体时限方面,智者仁者,所论各异,但秋泽修二在中国历史的进程中具体地展示了从原始氏族制到资本主义所有制的社会结构的发展全貌,不能不说具有其自身独特的意义。

第二,秋泽修二在上述中国历史社会构成说的基础上,具体区分了中国哲学思想史发展的三个阶段。

第一阶段春秋时代—秦代:中国哲学的全盛时代——中国哲学作为一种反宗教性的理论在这一时代诞生。

①中国哲学从原始宗教中独立;

②老子确立了作为“终极性实体”的“道”的哲学。老子的“有”与“无”表现为直观性辩证一法,其“道”的理论表现为直观性唯物论;

③孔子否定了作为人格神的“天”;

④墨子创建的哲学具有功利主义的知识论、认识论与宗教性态度的二重性；

⑤荀子是古代哲学的批判的综合者，属于唯物论。

第二阶段汉代—唐末：中国哲学的停滞时代——哲学作为整体而言，呈现消沉停滞状态。

①这个阶段唯一的例外便是王充，他是一位唯物论者，无神论者。

第三阶段宋代—清代：哲学思维的新的发展时代，“宋学”开始了一种科学性的精神。

①哲学思维新发展的标志便是“宋学”的形成；

②宋学的“格物致知”开始一种科学性精神；

③创造哲学的新发展的物质性基础，应该从工业、商业和城市自由发展中去探求。

秋泽修二在中国哲学史的具体分期上，没有跳出以往“体系学派”的窠臼，仍然因袭着对“宋学”的特别景仰。但是，他在论述三个阶段的具体内涵时，则与“体系学派”迥然不同——他力图以唯物论和唯心论的标准来评价哲学家，并从社会的物质基础中寻求哲学发展的答案。

第三，秋泽修二努力反论欧洲自黑格尔以来流传的所谓“中国无哲学”说。关于黑格尔和德国古典主义哲学家们在中国观上表现的傲慢，我们在《欧洲 Sinology 的特征及其传入日本》一章中已作阐述，指出他们的观念“是从近代主义走向西方中心主义的桥梁”。对于以欧洲中心论为基础的所谓“中国无哲学”说，秋泽修二在《中国哲学史》中力持反论。

秋泽修二指出，不是中国不存在哲学，而是中国哲学的形式和内容与欧洲不相同。他说，“中国人（和欧洲人一样）同样地企求认识自然，但是，当分析这种认识并进一步使这种认识再构成时，中国人便认为这些（对认识的再构成）对于人生的目的而言，不过是一些‘减号’（minus）。他们愿意停留在社会性的有用性的范围之内”。“中国哲学的这一特点，与希腊哲学，并与由此而延伸的欧洲哲学全然不同。希腊哲学及以后的欧洲哲学，把‘实践’作为次元，把理论和形而上学给予很高的价值”。秋泽修二说，“中国人和欧洲人，在认识自然的物质中，都具有哲学性思索的一面。但是，希腊人是从世界是由什么构成的这样一种构造论的发想出发，从而开始哲学的思索，中国人是从人生的方向是什么以及人生的目的是什么出发，从而开始哲学的思索。由此便决定了中国哲学与欧洲哲学的根本性分

歧。”

秋泽修二反论所谓“中国无哲学说,强调中国哲学与欧洲哲学的差异。中国哲学更多地表现为“人生哲学”。他说,“中国的哲学,多少表现为人生哲学,他们的哲学家,在多数场合都具有处世哲学家(贤人)的性格”。至于作为形而上学的认识论,“或许并不十分科学和系统化,在某些场合,它们潜藏于人生哲学问题的背后。”

秋泽修二在《中国哲学史》中阐述的中国古典哲学的基本特征,未必十分准确,但他从东西哲学比较研究的角度,反论欧洲中心主义的“中国无哲学”说,无疑是表现了独特的智慧。

第四,秋泽修二在肯定中国古代存在哲学的同时,又提出“中国哲学没有充分科学性地系统化”的命题。

他认为,“认识的发展,这是构成哲学史的必要的条件。然而,中国哲学的认识内容,并没有获得科学性的体系化”。因而,“认识”本身尚不能构成“发展史”。所以,他认为“至少时至今日,中国人还不具备科学性的体系化的哲学”。

关于造成这一势态的原因,秋泽修二有两方面的分析。在《中国哲学史》一书中,著者列专章论述了中国的经济关系与中国哲学之间的相互关联问题。他认为,“认识尚未系统化的中国哲学的特点,根植于中国社会的特殊性的结构之中”。“中国的自然经济整个是以小农业和家庭手工业的直接结合作为基础的”,受此束缚便造成“社会发展的停滞性”,“这便是中国哲学发展的停滞性的物质基础”。

另一方面,秋泽修二又从自然科学与哲学的关系中,进一步分析他本人的上述命题。他认为,中国的科学技术水准在14、15世纪时代,远远地凌驾于欧洲之先。他举证了天文学、数学、物理学、化学诸领域,并以火药、指南针为实例,作了详细说明。在此基础上,秋泽修二便自己设问道:“既然中国的自然科学具有如此发达的高度,那么,为什么它的哲学性的认识却是非系统化的呢?”他认为,最根本的根源,“在于中国人的思想强烈地抗拒从社会的实践性的有用性中抽引出来而形成的抽象化体系性的理论”。如前所述,他认为在哲学的范畴内,希腊人轻视实践、强调抽象,中国人过于实用,忽略抽象。所以,尽管中国曾经有过高度发达的科学技术,却没有能推动他们对于宇宙自然认识的深化发展。

秋泽修二在《中国哲学史》中公开表明“本书的立场,明确地是马克思

主义的,是唯物史观的”。从今天的学术立场来说,秋泽修二在该书中所表述的诸种观念,离马克思主义的唯物史观似乎尚有一些差距,有些理论论断,尚未脱出欧洲近代主义或主知主义的圈子。但是,诚如本书所显示的那样,秋泽修二寻求历史唯物史观的新的理论观念和研究方法的努力,在日本中国学领域内,是极其可贵的,特别是在战前日本对中国哲学的研究,愈来愈与天皇制国家政体胶合在一起的时候,秋泽修二对中国哲学史的一系列见解,具有除旧布新之功。学术史的发展会高度评价这一位并非中国哲学史专门家的学者,在中国哲学史研究中表现出的勇气、追求和智慧。

第二节 山路爱山的孔子研究与批判主义倾向

山路爱山(1864—1917)是19世纪末叶20世纪初期日本社会自由撰稿人,1906年,山路爱山撰著出版了他的中国学研究的第一部著作《孔子论》(民友社刊),成为他本人作为批判主义学派民间研究的奠基著作。

关于《孔子论》的撰著动机,山路爱山在《序言》中说:

依余所信,孔子为日本精神界之共有物而其教训则系日本人民之遗产也。余与日本人民追求新知识之同时,欲保存旧有之思想。孔子之流风余韵,今世犹影响吾人之社交与法律。吾人之祖先,遵孔子之遗训而蒙教,而吾人胚胎于此教育中而出生于新时代也。余深感研究如此之思想,此正我日本读书生之义务也。

山路爱山在这段《序言》中有两点很值得注意,一是他认为,日本人的祖先曾受孔子的教育,他是“胚胎于此教育而出生于新时代”——他把新旧两代内在的辩证联系作了十分生动贴切的比喻;二是基于这种联系,他欲求研究出一个“真孔子”来。关于这一思想,他在《孔子论·材料论》中讲得十分明白:

近时见书生论孔子,大祇信古书如何而无仔细商量,…依《史记·孔子世家》而略考孔子之年谱,进而剪贴《左氏》、《谷梁》、《论语》、《孟子》、《大戴记》等而成文章…如此这般便成孔子传记(如蟹江氏所著即为一例),余

断言此等书籍制造术决非获得真孔子之道也。

这是一个犀利的观点。山路爱山认为以往的孔子形象都是通过“书籍制造术”剪贴出来的,并非真实。这表明山路爱山在主体意识上具有批判以往传统孔子论而力求塑造“真孔子”的企求,正是在这最关键的观念上,山路爱山的学术具有了批判主义的特色。

明治时代自1890年天皇颁发《教育敕语》之后,传统汉学显现出复苏的趋势,其中特别是与西洋近代国家主义相合流的一派,逐步成为近代中国学中的主流学派之一。井上哲次郎以1891年的《敕语衍义》为发端而成为对中国思想文化研究中的“官学体制学派”的魁首。20世纪初当“官学体制学派”向“新儒家学派”发展的时候,他们所崇尚的儒学的内容也有了极微妙的变化——强调了儒学的真精神在于孔子,而“孔教”就是儒学。可以说在日本文化史和日本中国学史上,孔子的地位在这个时代被至于至高无上的境地——美化孔子和神化孔子,成为这一学派从事学术研究的普遍手段。

以《孔子论》为发端的山路爱山的批判主义,具体说来便是针对井上哲次郎及其大本山东京帝国大学的所谓中国思想文化研究的。山路爱山在上文中批评用“书籍制造术”来塑造孔子形象,说“蟹江氏所著即为一例”。这位“蟹江氏”,便是井上哲次郎的合作者和学生辈蟹江义丸(1872—1905),其所著《孔子研究》,是他的博士论文。此书有井上哲次郎的《序》和桑木严翼的《跋》。山路爱山在其《孔子论》中,曾多次指点蟹江义丸的这部著作,批评他“文献批判见识的欠缺”。在19世纪末期的日本,一位非大学的社会人氏,能够有勇气批评东京帝国大学的教授,这件事本身就不简单。在这一行动的背后,表现了一种在野和民间的独立思考的精神。

山路爱山的《孔子论》是针对当时的孔子神话,特别是为了回答官学大本山的孔子观而撰写的。全书分三部分,一、材料论,二、时势论,三、《论语》中显现的孔子。每一部分又有若干小题。在“材料论”中,山路爱山有九个标题:1.孔子是历史上的人物;2.《中庸》不可信;3.《礼记·大学》不可信;4.《左传》不可信;5.《孟子》不可信;6.《易》不可信;7.《尚书》不可信;8.《诗》、《春秋》、《论语》稍可信;9.结语。这九个小标题,实际上是三个类别。第一类,山路爱山开宗明义就指出《孔子论》寻求的孔子,是历史

上的人物。他既是“历史上的”，就不是“当今的”；它既是“人物”，就不是神物。这表明了著者的近代时空观念。第二类，山路爱山从他本人的“文献批评”出发，认为先秦时代上述六种文献中的孔子材料皆不可信。例如他认为《中庸》起首与后半部分，从思想来看是孟子以后的儒家，接受老庄道家思想的影响而作成的。又如《易》的“十翼”，山路爱山认为这无疑不是孔子作的，而《左传》则小说性的成份很大，这些观念表达了他的文献批评的态度，考虑到这种文献批评是在 19 世纪末叶（明治 30 年代）进行的，我们便可以肯定它的先驱性。山路爱山的结论未必一定正确，但是在学术研究中，力求严密和客观的态度，本身就表现为一种批判的精神，何况这些文献批评本身，就是为了批评蟹江义丸而演译的呢！第三类，山路爱山认为真实的孔子形象，来源于可靠的材料。先秦时代的文献中，有三部文献稍可相信。他的孔子形象便来源于此。

山路爱山的孔子观，是由两部分组成的。一是行动性的孔子，二是常识性的孔子。他说：

孔子的倾向是非哲学性的理想。《论语》全篇的倾向是史学性的。若以孟子作为理想性的话，孔子即是实行性的。他对于政治，没有如孟子和《中庸》般的大言壮语，他仅是回答弟子与时人之问，所谈皆为起而官，坐而行一类常识性的经纶。其语所止，亦皆是史学性的。

他的心是史学性的。他走进了一层又一层的思索中，开启了一环又一环的锁。他知道，任何道路，任何为人，都不会如用仙丹般立即有效。所以，他又以忠勤不倦，从事政治家的工作。

在这段文字里，山路爱山描述的孔于是“实行性的”、“常识性的”、“史学性的”，而不是“哲学性的”、“理想性的”、“大言壮语”似的。孔子的论说不是高远的哲理或即刻生效的仙丹，它不过是极普通的极平凡的，而同时又是应该一步一步迈进的，因而意味着要不怠地努力，坚忍地持久——便是山路爱山的孔子观。

这一孔子观，使孔子立于黄土大地上，成为中国人精神的写照，它对于神化了的孔子形象，对一切以“圣人”来解释孔子的观念，是一个大胆的批判！

可以说，山路爱山在 19 世纪末叶提出的《孔子论》——它的观念和方

法,都使它成为近代中国学早期学术史上不灭的杰作。

在20世纪最初的十年里,山路爱山接触了社会主义思潮。这是近代中国学家中较早接触社会主义的学者之一。这使他的历史观有了新的发展,对封建主义文化的批判就更明确了。尽管山路爱山离开唯物史观还很远,但他开始认为,思想不能与人间生活的实际相脱离而独立,思想反映了社会经济的和政治的生活。从这样的观念出发,山路爱山观察中国思想史,于1907年刊出《支那思想史》并附《日汉文明异同论》。

这部《支那思想史》的最大特点,是著者有意排除了列传性思想史的编法,而采用思潮史性的记述。著者又特别重视了作为支撑思潮史的政治性的与社会性的背景——把“活动的世界”,或者“实在的世界”的要求,作为研究思想史的重要的要素。从这样的观念出发,他把孔子作为“站立于学问与事业分歧点上”的思想家,把孟子作为站在“功利之学与心性之学分歧点上”的思想家等。山路爱山把老庄之学看成是宇宙与人性混一的哲学,而孔孟之学与老庄之学的结合,便形成了一种“包容性哲学”,这种哲学于是便产生了“在《易》《大学》《中庸》《礼记》诸篇中所表现的思想”。山路爱山在明代思想史中,设立了“天主教输入”一项,阐述了天主教如何对付儒教,儒教如何反应,天主教又如何与佛教论战等。这一领域在当时则尚未进入汉学家们的视野之中,直到战后,这一问题才为中国学家们所重视。

山路爱山从《孔子论》到《支那思想史》,在19世纪末到20世纪初期,成为近代日本中国学批判主义学派民间研究的卓越的理论家。

第三节 河上肇的中国古诗研究

河上肇(1879—1946)作为亚洲最早的马克思主义经济学家、《资本论》的杰出研究者,他的理论与著作,曾对马克思主义在中国的传播,产生过广泛的影响。

日本当代中国学家竹内实教授在《毛泽东笔记》一书中,记载了1960年毛泽东主席接见他时关于河上肇的谈话。毛泽东先生说:

马克思主义的传播在日本比中国更早,(中国的)马克思主义著作是

从日本传入的,我们从日本的书上学到了马克思主义政治经济学。京都帝国大学教授河上肇写的东西,直到现在还是我们的参考书。河上肇的《政治经济学》(竹内注;可能是《经济学大纲》,中译名还有《马克思主义经济学》、《社会主义经济学》)写出了从古典政治经济学如何向新的政治经济学的发展。河上的理论,可以说是属于新政治经济学,也即是马克思主义的政治经济学的^①。

两年以后,毛泽东主席在会见日本宫川实先生时,又一次提到河上肇博士。据宫川实在回忆录中说:

在北京会见了毛泽东,他对河上先生也有很高的评价。毛泽东主席说他本人也曾读过先生的论文,大概是《经济学大纲》吧^②。

事实上,中国老一代的许多无产阶级革命家和理论家,如李大钊、周恩来、徐特立、谢觉哉、郭沫若等,都曾接触到河上肇的著作。

河上肇早年毕业于东京帝国大学法律系,1913年到1915年在欧洲留学,归国后成为京都帝国大学教授,倾向马克思主义,致力于《资本论》和唯物史观的研究,著有《近世经济思想史论》《资本主义经济学的历史的发展》《资本论入门》《经济学大纲》等。1929年被京都帝国大学当局除名。1932年参加日本共产党,翌年被捕入狱,苦刑五年,于1937年6月释放。其后,一直在日本特高的监护下度过了最后的十年。

这位马克思主义理论家,不仅在政治经济学和唯物史观方面具有杰出的贡献,而且在中国古典方面具有丰厚的修养。

河上肇在晚年撰有《自叙传》一书。可以说,这是日本近代自传文学中一部杰出的作品,战后曾出版过五个本子^③。在这部《自叙传》中,这位马克思主义理论家常常借用中国诗人的许多饱含生活哲理的诗句或典故,以此来衬托或深化他所要叙述的内容。

① 竹内实《毛泽东笔记》,日本新泉社,1991年。

② 毛泽东的此次谈话依据竹内实在1963年9月刊出的《东京河上会会报》文。

③ 河上肇《自叙传》最早为1947年日本世界评论社本,其后,1949年该社又刊出普及本。1952年岩波书店刊本,1964年有《全集》本,1976年有岩波普及本。

例一,“幼年时代,少年时代·由祖母养育的我”:

每当忆到父亲,总想另找一个日子专写一篇来纪念他。使我感到幸福的是,父亲没有给我留下任何不好的回忆。我与父亲分别经年,怀念之情与日俱长,遗憾的只是自己孝养不足。

在这个人世间,也许父亲没有为子孙留下巨万的财产,把荣禄让于他的后裔。然而,我丝毫不羡慕这些。父亲留给我的最好的回忆,便是没有做任何不好的事情。在这个世界上,真是难得的父亲!陆放翁诗说:“果能称善人,便可老乡里”。我即使不能向众人夸耀在乡里度过了这样一生的父亲,那也足以使我暗中感到幸福。

例二,“自画像·我的心境反映在《社会问题研究》中”:

离开大学后,不管怎么说总是开始了新的生活。那时,了解我的年轻的朋友们都不在一起了(河上注:被捕了)。我对于近年来我作为“人”而尊重的同辈或朋友(河上注:这里指佐佐木惣一君吧)加在我身上的如同慈父般的亲切,感到种种心痛,因为立场的不同,我不能盲从这种亲切。这个时期中,年来常写信描述心境的人,也意外地没有。我有一种如孤身行走在万里旷野中的感觉。我写下了我喜欢的一句诗——“青山万里一孤舟”。

例三,“入狱后的秋天·单调的独居房生活”:

坐的位置靠窗,从玻璃窗的铁框和水泥墙的缝隙中吹入的风很冷。监房是面南的,在天好的时候,暖暖的阳光照到房内。(中略)最初,阳光仅是射到西边的墙上,不久,便逐渐扩大,愈来愈浓,不久,当光线从伏于壁上而落到床板上时,窗口便堆满了日影。这时即使仿古人用“长绳系白日”,然而地球仍然以一秒二万九千七百米的速度行走在它的轨道上,不用我们担心。

仅从这三则文字中,便可以观察到河上肇作为一位日本的马克思主义理论家,他不仅谙熟中国的古典,而且具有卓越的驾驭能力——例一是借用陆游在晚年所作《示儿》中表明自己人格的诗句来褒扬父亲,显得十分贴切;例二是借用唐人刘长卿在七言绝句《重送裴郎中贬吉州》对寂寞凄凉处境的描述来衬托自己的心境,催人肝肺;例三是借用白居易的乐府体

诗的典故,表述自己的理想信仰。^①白居易在原诗中说;“天长地久无终毕,昨夜今朝又明日。鬓发苍浪无齿疏,不觉身年四十七。前去五十有几年,把镜照面心茫然。既无长绳系白日,又无大药驻红颜……。”白居易在诗中叹惜岁月渐去,日光不再,是一种个人的悲哀。河上肇在《自叙传》中借用“长绳系白日”而地球运转不息,意喻人间无论有多么大的力量企图阻挡规律,而规律是决不可能被阻拦的。通过对“白日”和“地球”的描述,表述了他对于理想信仰的不动摇。河上肇的这一用典,无疑是中国古典“推陈出新”的范例。

在河上肇的《自叙传》中,被征引到的中国古代诗人有 15 位,先后共计出现 38 次,列表如下:

荆轲	1 次	曹操	1 次	陶渊明	7 次
王维	1 次	刘长卿	1 次	白居易	9 次
李商隐	1 次	薛莹	6 次	苏舜钦	1 次
苏轼	4 次	陆游	1 次	高启	1 次
王阳明	2 次	戴笠	1 次	赵翼	1 次

不惟如此,河上肇本人还是一位擅长于汉诗创作的诗人。他一生创作的汉诗,保留至今的大约有 160 余首。这些诗,记载了他生活中的悲欢与离合,描述了他信念中的追求与憧憬,读来亲切感人。例如,1938 年 10 月 20 日为诗人 59 岁诞辰,这一天的《日记》中,有汉诗一首题《赠友人岷江君》,其诗曰:

秋风就缚度荒川,寒雨萧萧五载前。
如今把得奇书坐,尽日魂飞万里天。

^① 陆游诗中《示儿》有多首,这一首系诗人 68 岁时所作。诗曰:“斥逐襟被归,招唤晨衣起。此是鄙夫事,学者那得尔。前年还东时,指心誓江水。亦知食不足,但有饿而死。小儿教汝书,不用日十纸。字字讲声形,仍要身践履。果能称善人,便可老乡里。勿言五鼎养,肉食吾所鄙。”

刘长卿七言绝句《重送裴郎中贬吉州》曰:“猿啼客散暮江头,人自伤心水自流。同作逐臣君更远,青山万里一孤舟。”

河上肇在同一天的《日记》中叙述道：

（今天）迎来第五十九年的生日，回想五年前的今月今日，那天我被小营监狱收押。当日下雨又大风，我穿着薄薄的囚衣，冻得战栗，戴着手铐上了警车，车过荒川，便到了小营。当时的情景，至今难忘。今赋一诗，赠友人岷江君。诗中所谓“奇书”，指埃德加·斯诺关于中国的新著。今日也如当年般雨，唯不冷。早晨买花置于书斋，晚上，家人为我做了赤豆饭。

《日记》中提到的“埃德加·斯诺关于中国的新着”，指的是1937年11月在《中央公论》上刊出的《中国的红星》。河上肇在59岁生日的时候，忆起了他读这部书的感受（或许他是较晚读到这部书的），作为纪念自己的诞辰，他把自己追求真理途中的坎坷遭遇与对未来社会的憧憬交织在一起，用汉诗的形式加以表述，实在是难能可贵。

正是这样，河上肇以他深厚的中国古典修养和睿智的驾驭能力，十分关心日本中国学的发展。根据青木正儿和小岛祐马的回忆，当“支那学社”准备刊出《支那学》时，在出版方面遇到了困难，而在暗中疏通渠道，劝说出版社接受出版《支那学》而竟获成功的，正是河上肇博士^①。

河上肇对中国古诗的研究，其成绩集中于《陆放翁鉴赏》中。此书的编撰起始于日本军国主义疯狂的1941年，出版于军国主义崩溃之后的1949年，三一书房分上、下两册出版，共845页。其时，河上肇已经故世。以后，当岩波书店刊出《河上肇全集》时，《陆放翁鉴赏》又收为《全集》的第二卷。此书无论从日本宋诗研究而言，抑或从陆游研究而言，著者突破了日本主流中国学研究中实证主义学派、批判主义学派和新儒家学派的束缚，独树一帜。

《陆放翁鉴赏》是一种译评体，每一首诗都有日译文，著者通过“评语”，表现自己对陆诗的品评，并引导读者“鉴赏”。河上肇通过对陆游诗作的选择和评价，表现了他独具特色的中国古诗观。归纳起来，大致有三个方面：

第一，河上肇十分注重陆游诗作中对于民族复兴事业的执着追求，他

^① 参见小岛祐马《支那学创刊时期诸事》，文载《小岛·本田二博士还历記念支那学特别号》，弘文堂，1942年。

把陆游对于抗战胜利的期望作为对理想的坚定信念加以赞扬。

例如他译评陆游《三月二十五日夜达旦不能寐》二首,原诗曰:

愁眼已无眠,更堪衰病婴。萧萧窗竹影,磔磔水禽声。
捶楚民方急,烟尘虏未平。一身那敢计,雪涕为时倾。

忧国心常折,观书眼欲枯。百年终坎壈,一饭且枝梧。
忽忽残春过,迢迢清夜徂。壮心空万里,老病要人扶。

河上肇在这二首诗后加“评语”说:

“我与放翁的心事相共,故采录此二首。”它们作为诗歌创作,未必就重于巧拙,然放翁至老而不舍为宋报仇之念,已见前述。

这样的品评表明河上肇把陆游追求民族复兴的爱国信念,作为取舍诗歌的首要标准。比起对诗歌的艺术要求来说,河上肇更强调诗歌的思想倾向。这一品评标准虽然是朦胧的,但却是现实的。这样一种中国诗观的形成,当然是与河上肇本身的观念与遭遇相一致的。他从自身的生活体验出发,即刻与陆诗中这样一种对理想信念的执着追求发生共感。在日本中国学领域内,河上肇的观念与各主流学派不同。河上肇自己曾经说:“我的《陆放翁鉴赏》试欲以辩证法的方式来进行,这与专门的学者的评释是不相同的。”他所表现的这一中国诗观,特别考虑到他现实的处境——日本军国主义正在侵略中国,而本人又处在特高监护之下,就特别的难能可贵了。

第二,河上肇十分注重陆游诗作在日常生活的主题中所表现出的生活的力度,努力发掘诗人面对人生所表现出的生命力量,通常认为陆游的上万首诗中,除了抗战的主题外,大量的便是闲适诗。然而,这是一个含混不清的概念。事实上,陆游在诗歌中表现出的感情上的振幅是相当大的。一方面哀叹年岁渐老,事业无成,一方面又表示事业不成,老而不已。特别是在不少情况下,他的诸种感情是交织在一起的,往往就在悲哀之中,却又透露出顽强的生命力量。河上肇十分重视并善于把握陆游诗在日常生活的主题中所表现出的这种生活的力度。他在译评陆游诗“当年书剑揖三公,谈舌如云气吐虹……奇士久埋巴峡骨,灯前慷慨与谁同”时说“我极喜此

诗的高昂的调子”。

陆游 84 岁时作《书忧》一首,诗曰:

时人应怪我何求,白尽从来未白头。

磅礴昆仑三万里,不知何地可埋忧。

河上肇译评此诗说:

84 岁老翁作此诗,明年便谢世了。诗人即使“书忧”,也决不让人看出力量衰竭的心情。《瓯北诗话》所谓“才力之雄厚”,正显现于斯。磅礴,极广大貌,昆仑,亚洲最大山脉之一……此二十八言诗,可谓深远而雄大。

毫无疑问,河上肇在陆游诗歌主题中,努力发掘这种昂扬的力量,并引导鉴赏者们去认识这种存在于陆游诗歌生活底蕴中的美,正是河上肇中国古诗观的又一特色。他本人所创作的汉诗,如前述“如今把得奇书坐,尽日魂飞万里天”,便也是这种生命力量的显现。

第三,河上肇十分注重陆游诗歌创作中表现的“真实性”,他尊重陆游创作中的“纪实”,力求通过诗歌的“纪实”,引导鉴赏者理解中国的风俗与现实。

河上肇在《鉴赏》一书中,引陆游对诗歌创作中的“非真实”的批评并加以肯定。陆游在其《老学庵笔记》中,随笔记录了以往诗中一些叙述描写与事实不合之例,如卷五记曰:

张文昌《成都曲》云:锦江近西烟水绿,新雨山头荔枝熟,万里桥边多酒家,游人爱向谁家宿。此未尝至成都者作也。成都无山,亦无荔枝。苏黄门诗云:蜀中荔枝出嘉州,其余及眉半有不。盖眉之彭山县已无荔枝,况成都吗?

河上肇全文摘引了陆游的这一评论,并再加评论说:“这些都显示了放翁是如何彻底地追求实事。”

河上肇在文学思想方面,受苏联高尔基《文学论》的影响甚为深刻,主张文学的现实主义创作方法。他十分注意从这样一个角度去认识陆游的

诗,他说:“放翁之诗,皆以歌咏实事,往往可成当时风俗志之一材料也。”河上肇自己作汉诗,每每有小注云“诗成,皆实事也。”如1938年7月23日所作汉诗曰:“对惠施花欲得诗,未成旬日旷经时,皱白腻红凋谢后,壶中开蕾一枝栀。”河上肇自作题记曰:“岷江君赠花十枝,赋此答谢,结句系当时实景也。”

上述三个方面,集中了河上肇对陆游诗歌创作的基本评价,事实上这也显现了他对中国古诗的基本观念。作为一位日本早期的马克思主义理论家,他在中国古典方面表现出的观念,虽然并未构成一个学派,但却是十分宝贵的。

第十四章

日本中国学的当代文化研究

——对战前鲁迅研究的考察

近代日本中国学在创建之初,相当地忽视了对中国当代文化的研讨。或者说,它没有想把对当代中国文化的研究作为“学术”而请它们登堂入室。一般地说来,学术界把对古典中国的研究者称之为“学者”,而把对当代中国的研究者称之为“中国通”。“学者”与“中国通”在当时是两个完全不等的概念。对“学者”们仰之弥高,受人尊敬,而“中国通”则鄙夫所为,有人把他们认同与三教九流者为伍。

学者们重视对现代中国及其文化的研究,始起于大约中国辛亥革命至“五四”新文化运动初期,也即日本所谓“大正民主主义时代”。但是在其后的一段时间里,始终未能形成为“学术”。30年代中期,以“中国文学研究会”的发足为标志,一部分追求纯文学理想的青年知识分子,致力于对中国当代文学与文化的研讨,使这一研究具备了“学术”的雏型。但是,由于日本对华侵略战争以及学术界的古旧观念,这种努力被延续了很久。只是到了战后,在日本中国学领域内,对现代中国及其文化的研究,才为大多数学者承认其为“学术”。

战前在日本中国学普遍忽视对现代中国及其文化研究的同时,有一种文化现象则是不能忽视的——日本学者对鲁迅的研究。

鲁迅的名字和他的著作,大约是在20世纪20年的初期传入日本的。到第二次大战结束,在将近25年的四分之一世纪里,恐怕没有第二位中国文学家和思想家,有如鲁迅那样,如此广泛地为日本文化界及一般民众所知晓,更没有像鲁迅的著作那样,对日本社会的层面产生过事实上的影响。即使是在日本法西斯军国主义意识形态日益严重的状况下,学者们也没有

停止自己的研究。

有人困惑于这种现象。日本当代最具权威的中国学家吉川幸次郎博士(1904—1980)的下述谈话,或许能作出一定的解释。1974年11月吉川博士在日本京都大学曾有如下的演说:

对于日本人来说,孔子和鲁迅先生是中国文明与文化的代表。一个日本人,他可能不了解中国的文学、历史和哲学,可是,他却知道孔子和鲁迅的名字,他们常常饶有趣味地阅读孔子和鲁迅的作品,通过这些作品,他们懂得了中国文明与文化的意义^①。

战前学者们对鲁迅的关注和研究,无疑是近代日本中国学对现代中国文化研究的最宝贵的业绩,其间论家纷起,互有阐述与驳难,各为一说,瑕瑜互见。这众多的研究家,以作者之见略可分为自由主义学派、怀疑主义学派、文学主义学派、实证主义学派和马克思主义学派等。当然,这并不是说,任何一位学者或任何一篇论著,都能归属这些学派之中的,此不过举其荦荦大端者而言。

第一节 日本最初的鲁迅评论与 自由主义学者的鲁迅观

一、青木正儿论鲁迅——世界上最早的鲁迅评论

以“五四”运动为标志的中国新文化革命的浪潮,对由明治维新中形成的日本中国学造成了很大的刺激,尽管在当时的日本学术界,把对现实中国的研究还排除在“中国学”的学术殿堂之外,但是,一部分受民主主义思想影响的自由主义派知识分子,却仍然关注中国的新文化运动。1920年8月,在当时作为日本中国学实证主义中心的京都,由一批年轻的中国学家如青木正儿、小岛祐马等发起结成“支那学社”,便与此种文化势态有

^① 1974年11月本书作者经我国政府周恩来总理批示同意访问日本,同月27日下午日本国立京都大学文学部举行欢迎大会。吉川幸次郎在会上讲演中有如是表述。

密切的关系。

同年9月,“支那学社”编辑出版《支那学》月刊。中国新文化运动的伟大旗手鲁迅先生与他的文学最先传入日本,便发端于这一《支那学》月刊。

1920年9月至11月,《支那学》月刊第一卷第一期至第三期,连载了青木正儿的长篇论文《以胡适为中心的汹涌澎湃的文学革命》。这篇论文,是日本学术界第一次以认真的态度来探讨中国“五四”运动前后文学革命的问题。文章介绍了胡适的《文学改良刍议》及陈独秀的《文学革命论》。在谈到鲁迅先生时,著者说:

现今在诗歌方面的一个新的事实,就是刘半农、沈尹默、唐俟等人急速地跟了上来,得以成为白话诗的伙伴。他们之中,胡适只要作诗,便会闪现出西学的新知识,而且具有新鲜气息,沈尹默则可以看到他站在本国文学的立场上,而企图脱去旧习的努力,然而又往往踏入依古人而歌的古诗境界,刘半农最具文士风度,喜欢追逐时髦,然而往往不免流露出一浅薄,唐俟的诗,如同吃茶泡饭那样爽快,并且果断地避开了诗韵的浅薄境界……

青木正儿对中国新诗运动中这几位有代表性的诗人所作的评述,表现了著者的睿智卓识,隽味深长。其中极有意义的是,青木正儿感觉到“爽快”而避开了“浅薄境界”的诗人唐俟,正是他在下文于小说方面作出更高评价的鲁迅先生——唐俟,这是与“鲁迅”同存的周树人的笔名。

青木正儿接着说:

在(中国的)小说方面,鲁迅是一位属于未来的作家。他的《狂人日记》(《新青年》四卷五期)描写了一个迫害狂的惊怖的幻觉,达到了中国小说作家至今尚未达到的境界。

这是极为可贵的评述。鲁迅与他的新文学便首次通过青木正儿介绍到了日本。青木正儿此篇《以胡适为中心的汹涌澎湃的文学革命》论文对鲁迅充满了热情的评价。茅盾于1921年在《小说月报》2月号上发表了《新文学研究者的责任与努力》一文,在国内对鲁迅及其文学作了第一次评述,这么说来,日本的中国新文学读者对鲁迅作出的反响,事实上比国内

还要早上一个年头。从现有的史料来看,这也是世界上最早的介绍鲁迅作品与评价鲁迅的论文。青木正儿对鲁迅先生的诗歌创作和小说《狂人日记》的评述,虽然文字不长,却十分洗炼精辟,特别是评论家从中国新文学的形成与发展的总趋势中,高度评价鲁迅在小说方面的成就,断言鲁迅先生“是一位属于未来的作家”,无疑具有远见卓识。

青木正儿的这一篇论文,对宣传中国文学革命与鲁迅,在当时日本的知识界起了相当重要的作用。它曾经促使一些文学青年,逐步走向中国。增田涉(1903—1977)在后来的回忆录中写道:

《支那学》杂志上发表的青木的论文,也许是把中国文学革命向我国介绍的最初的,或可能是唯一的東西。以我的自身经历来说,我当时是旧制高校的学生,读了《支那学》的那篇论文,我第一次了解了中国的“文学革命”,知道了胡适、鲁迅的名字,对中国的新文学运动有了兴趣。

鲁迅本人虽然与青木正儿并不相识,但他无疑是读到了青木的这篇论文的。1920年11月,青木正儿曾托胡适把《支那学》杂志转交鲁迅。同年11月24日,鲁迅在给青木正儿的复信中说:

拜读了你写的关于中国文学革命的论文,衷心感谢你怀着同情与希望所作的公正评论。

青木正儿对鲁迅的这一评价,不仅表明了青木正儿个人敏锐的洞察力,而且也表明了日本在明治之后的“大正民主时期”中受民主思潮影响的中国新文学观念;成为其后日本自由主义学派“鲁迅观”的前驱。

二、本间久雄和辛岛骁论鲁迅——新兴中国的代表人物

日本早稻田大学教授本间久雄(Honma Hisao, 1886—1981)在1928年4月20日至21日的《国民新闻》上,撰文评述了他与鲁迅会面的印象,称他为“新兴中国的代表人物”。1930年1月,当时任朝鲜京城大学教授的辛岛骁(1903—1967)在《朝鲜及满洲》第266期上,发表了题为《中国的新文艺》一文。辛岛骁当他还在东京帝国大学求学时,在北京认识了鲁迅。辛岛氏在这篇论文中,评述了鲁迅在新文化运动中的经历与立场,阐述了

“阿 Q”的价值,他说“鲁迅的经历,正是中国新文艺发展的历史”。

三、新居格论鲁迅——鲁迅是比文学家更宽阔的思想家

在日本战前自由主义学者对鲁迅及其文学的介绍和评述中,新居格(Nii Itaru, 1888—1951)可以说是集其大成。新居格是20世纪三四十年代日本文化界的著名人士,他在哲学思想、文学艺术和社会活动等方面的广阔视野,曾使他获得很高的评价。有人认为,“他作为批评家,具有一种社会主义的反抗性”。但是,如果从他在《现代随笔录》《打开心灵的窗户》《心的反响》等著作中所反映出来的观点看,他是一位受到民主思想熏陶的杰出的自由主义学者。

新居格对鲁迅的研究,开始于1934年5月他在上海几度会见鲁迅之后。当时,鲁迅先生曾给他题赠《戊年初夏偶作——万家墨面没蒿莱》一首,并赠送新居格女儿《引玉集》一部。5月30日,内山完造又在知味观宴请新居格与鲁迅、茅盾、田汉、沈端先、郑伯奇、陶晶孙、穆木天诸人。当年7月2日至3日,新居格在《读卖新闻》上发表《风云支那闲谈》,第一次评价了鲁迅,此后,共发表有关研究文章11篇,成为日本自由主义鲁迅研究流派中最有影响的评论家。

在20世纪30年代中期,有不少的日本人曾经会见过鲁迅本人,或阅读过他的著作,许多人都盛赞他的伟大与杰出。但是,鲁迅为什么伟大,他杰出在何处,事实上存在着很不相同的看法。以内山完造为代表的一种观点认为,鲁迅之所以与一般的中国文学家不同,是因为他曾经留学日本,并接受了日本的思想与文学^①。这种观点以后在日本侵华战争中就发展成为“鲁迅为亲日派思想家”^①。

新居格是不同意内山完造的这种见解的,他在1940年6月由改造社主持的“新生支那座谈会”上说:

^① 内山完造确实是鲁迅的好朋友,但由于历史条件造成的复杂的“文化语境”,内山完造的经历也极为复杂。他对鲁迅思想有不少的误解,对中国文化和中国人也有许多“帝国偏见”。当时持有这样偏见构成“鲁迅阐述”的一个暗流。例如,1935年5月3日《大阪朝日新闻》称“中国现代文学的大家鲁迅接受日本人的协助,于此形成了以‘战争与作家’为主题的‘日支亲善’的国际美谈。”这一基本观念可见于当时不少作家与评论家的论说中,如著名的日本作家与记者村松梢风《从军纪事》等著作中。

从我所接触的经验来说,鲁迅不仅作为作家是伟大的,而且,作为人也是伟大的。直到现在,我想不出有什么人可以与鲁迅相匹敌……内山君说,鲁迅之所以伟大,是与日本出身有关。但我看,内山君这么说,这句话是有毛病的。

早在1936年,新居格曾经这样论述过鲁迅:

他不仅是优秀的文学家,而且就人来说,也具有罕见的卓越性。他常常站立在比文学更为广大的视野与见解中发表评论,因此,与其说他是文学家,无宁说他是更大的思想家。……若问鲁迅为什么会在中文坛上占着最高的地位,实在因为他具有这种价值,就是因为他不仅仅是一个文人,而且更重要的是具有思想。作为丈人,他一方面精通世界文学,另一方面又对中国古典文学具有深厚的造诣;文学家而兼思想家,同时又具有透视政治形势的见识,站立于这些综合之上的鲁迅,实为其他的作家、文学家所不能企及。

这一段论说,应该看成是新居格对鲁迅认识的基本思想。他后来又概括为“鲁迅通古典,论时事,思索社会,而且翻译外国文学作品,常常有独特的语言与尖锐的批评,这诸多的条件,建筑起了他卓越的地位”。可以看出,新居格的“鲁迅观”十分强调鲁迅作为“文学家而兼思想家”的价值。

新居格后来在一系列的论文中,阐明了他对于鲁迅作为“思想家”的理解。这种理解,又是他常把鲁迅与当时中国政坛、文坛上的名流们作比较而获得的。他说:

我在香港与胡汉民相识,但是,对于他的死却并不感动。胡汉民与汪兆铭一起,曾为孙逸仙的两翼,又代行过大总统之职,晚年为西南派的巨头,对蒋介石构成威胁。然而,胡汉民死后,留下了什么呢?鲁迅是一位作家,他与权力、地位全然无缘,不仅如此,他还不断地受到来自权力阶级、统治阶级的迫害,身边常常伴随着危险,然而,鲁迅的名字却与他的著作一起,将永远留下来。其所以如此,是因为“鲁迅不论在何处,都使人感到他的反抗精神,他的不屈的灵魂。他如同忍耐凛冽的寒风的梅所开放出的白花,充满着峭直的气息。鲁迅在主义与信念中,坚持操守,不屈于迫害,这

正是鲁迅的伟大之处。

新居格对鲁迅思想的这一表述,可以说,已经把自由主义学派对鲁迅的认识,作了最深刻的阐述;就其评价而言,也已经推向这一学派的极限了。在当时日本的马克思主义者对鲁迅的介绍还处于很微弱的状况下,新居格的这些观点,对于比较准确地把鲁迅介绍给日本社会,引导读者从各种迷蒙中解脱出来,比较准确地理解鲁迅精神,自有其历史的功绩。

还应该值得我们重视的是,新居格在阐述这些观点时,把鲁迅与周作人作了比较。在20世纪30年代的日本文坛上,对周作人是推崇备至的,在某种意义上可以说,日本学者对周作人的评价高于鲁迅。新居格则不然,他一反世俗之见。1936年,新居格在《高尔基的存在》一文中说:

他的弟弟周作人,具有温容如玉般的典雅,而鲁迅的脸上,则刻印有很深的叛骨与不屈的精神,这是他思想苦斗的表现。我很喜欢这种面貌。

1942年,他更在《鲁迅其人》一文中说:“与周作人玲珑如玉,具有温雅的学者绅士派头相比较,鲁迅则饱含风霜土气,让人感到如同嵯峨的峻峰。”这显然是以峻峰与平地的迥异来比喻鲁迅与周作人。在当时日本侵华战争的条件下,不能不说这是评论家的深刻和刚毅之处。

新居格对鲁迅作品的研究,集中在对《阿Q正传》的评价上。他认为,“《阿Q正传》在中国现代文学史上,不仅已经占据了一种古典的地位,而且,也已被世界接受为名著了。”他说,“在日本普罗文学(无产阶级文学——著者)极盛的时代,有人曾批评《阿Q正传》是无聊的。但我在当时,在现在,对于这一著作的评价,却一点也没有变动。我始终认为,这是一部伟大的作品,读过之后,即能理解鲁迅的伟大。”新居格认为《阿Q正传》的杰出在于,“因为它不仅独特地表述了中国的独特的社会情味,并且,借一个愚昧的农民阿Q,表现了(这一部分人的)人生观”,“《阿Q正传》不仅是普罗文学,而且是具有更加深广透彻的人性根底的文学”。

除了小说之外,1936年8月,新居格曾经“以诗释诗”,把鲁迅在两年前题赠他的《戊年初夏偶作》用诗来加以解释。他说:“我以为这是一首好诗,我不把它直译出来,而是把它的意义用诗写下来。”这是释诗家的别出心裁之作,寄托了他深深的用意。

新居格的译诗说：

埋没在这荒寂的草丛中，
家家户户披上了黑色的阴翳。
悲痛的诗啊，使大地抖动，
一切生命——
生命静寂了。
站立在广袤的土地上，
一切响声都已消失，
生命静寂了。
不，听吧，
从什么地方，它来了，它来了，
革命的惊雷！^①

新居格是理解鲁迅的真意的，他明白这首诗意在表达表面上由专制而窒息了的中国，“地火正在运行”，所以，他在“惊雷”前加上了“革命的”三字，以点明全诗的旨意。

正因为如此，新居格在总结鲁迅给中国文学、东洋文学和世界文学的遗产时，曾经这样说过：“鲁迅的人生观、鲁迅的文学、鲁迅的社会思想，是他留下的最宝贵的财富。”“鲁迅的名字，不仅将留在中国，而且将留在世界文学史上，他是现代中国文学界的最高存在。”^②

第二节 东洋虚无主义学者谈鲁迅

一、清水安三的《周氏三人》及其他

1922年8月日本《读卖新闻》以《中国当代新人物》为题，连续一个月，刊载清水安三（Shimizu Yasuzō, 1891—1988）发中国的长篇报道和述

① 新居格《打开生活的窗口》，日本第一书房社，1936年8月。

② 新居格《打开生活的窗口》，日本第一书房社，1936年8月。

评,其中有《周氏三人》一章,评论了周树人、周作人、周建人三兄弟,成为日本中国学论说鲁迅及其文学的又一层面。

清水安三1915年毕业于日本同志社大学神学部,1920年来华,侨居中国25年。当年,他虽然是以神甫的身份来到中国,实际上是一位十分活跃的中国政治文化研究家。北伐期间,清水安三曾去南方战场,其后在北京创办爱邻馆等,撰写了《中国革命史》等一系列论著。他与鲁迅相识,大约始于1922年。鲁迅先生在1923年以后的《日记》中,曾多次提到清水安三。当鲁迅到达上海时,由于清水氏的介绍,鲁迅得以与内山完造相识。除了上面提到的《周氏三人》一文外,1924年9月,大阪号屋书店出版了清水安三的第一部关于中国政论的专著《中国新人与黎明运动》,其中在《现代中国的文学》一章中,又专门论述了鲁迅。

清水安三对鲁迅的研究是从“五四”运动的总背景出发的。他认为:

拳匪运动(义和团运动——著者)是保守思想家的运动,而五四运动则是进步思想家的运动。五四运动不仅仅是一场排日运动,它转而为中国的黎明运动、新的文化运动,它至少可以说,已使中国民众得以觉醒”。而“鲁迅以他的创作,成为五四以来现代中国小说家的第一人”^①。

在清水安三对鲁迅的研究中,最值得我们重视的是他关于鲁迅创作思想的评述。清水说:

鲁迅在任何时候都极大地憎恨中国的旧习惯与旧风俗。《孔乙己》是以科举制度所造成的一个寂寞的牺牲者为主题的,它从最深的黑暗处,从整体上表现了投向人间的暗影。作家擅长于心理描写,表现极为细腻。鲁迅的创作所表现出来的人生,在任何时候都是可诅咒的^②。

这一段评论发表于1922年,确实表现了研究家对鲁迅创作倾向体味的精到深刻。

但是,著者显然并不同意鲁迅的这一倾向,他说:

① 清水安三《中国信人与黎明运动》,大阪号屋书房,1929年。

② 清水安三《中国当代新人物》,日本《读卖新闻》1922年年8月连载。下引文同。

这样深刻的苦恼着的人生,未必能解决什么问题,总是产生牺牲,连一枝光明的萌芽也不能产生,总是苦下去。鲁迅的人生是暗的,他描述的是真正黑暗的人生。

确实,20世纪20年代初期的鲁迅,正处于从呐喊到彷徨的状态,但是,鲁迅的“彷徨”是逐步地向着光明的,正是在这一总趋势上,清水安三并不理解鲁迅,他说:

鲁迅本身为人生问题而苦恼着,他体验着这种寂寞,正因为如此,他的作品见不到一丝光明。除《孔乙己》外,《故乡》、《日光》也是如此。

从清水安三开始,在日本的鲁迅研究中,逐步形成了一个流派,他们的共同特点是:把鲁迅先生理解为一位哀怨现实、诅咒人生的文学家,他们过于强调和夸大鲁迅思想中的伤感部分,而看不到鲁迅本人及其作品表现出来的对未来的信念。其后,佐藤春夫、小田岳夫、太宰治等所谓“东洋虚无主义者”的“鲁迅观”,事实上就是承继这一种观点而发展起来的^①。

二、小田岳夫的《鲁迅传》

承继清水安三,佐藤春夫等的“鲁迅观”的基本思想,1940年小田岳夫(Oda Takeo,1900—1979)开始发表专著《鲁迅传》^②。当然,当1940年小田岳夫首次在《新潮》杂志上连载《鲁迅传》之前,他已经发表了一些中国现代文学的研究论文及译著,并且创作了以中国近现代生活为题材的短篇集《漂泊的中国作家》及长篇《义和团》。这些材料是他于1924年至1928

① 1932年,日本著名的诗人和小说家佐藤春夫(1892—1964)在《中央公论》第四十七卷一期上,译出了鲁迅的《故乡》与《孤独者》。其后,1933年佐藤氏主编《世界幽默全集·中国篇》时又收入了鲁迅的《阿Q正传》和《幸福的家庭》。1935年,佐藤春夫与增田涉合作编译《鲁迅选集》,之后又出任日本改造社《大鲁迅全集》(七卷本)的编译顾问。佐藤春夫对鲁迅先生怀抱“敬慕之情”。他认为鲁迅先生是一位“充满着沉痛雄浑和亲和力的现代杜甫”,所以决心“奉献出自己的拙译”。(见佐藤春夫《〈故乡〉后记——关于原作者的小记》,《中央公论》第47卷1期。)

② 小田岳夫的《鲁迅传》,其“序章”刊载于1940年9月《中央公论》社四十岁以下作家同人刊物《新风》上。自第一章起,载于《新潮》第39卷9期,共刊登三期。1941年3月,由筑摩书房社刊出单行本。

年在日本驻杭州领事馆任职时所搜集的。在他的众多的译著中,当以研究鲁迅的论文以及翻译鲁迅的作品称著。例如《中国作家与人生的热情》(《中国文学月报》第五期,1935年)、《鲁迅与翻译》(《书物展望》六卷四期,1936年)、《鲁迅的文学生涯》(《新潮》三十三卷十二期,1936年)、《漂泊与鲁迅》(《文艺春秋》十六卷十一期,1938年)、《鲁迅与林语堂》(《帝国大学新闻》1940年2月19日)等,而其中以1936年2月发表的《中国作家备忘录》(《新潮》三十三卷二期)最能代表小田岳夫的“鲁迅观”。这篇文章分为四节,分别译述了鲁迅、郁达夫、茅盾、冰心四位作家。其中论到鲁迅时,小田说:

他在十年前已经不写小说了,然而,他没有舍弃文学。他逃避国民政府的监视,而牢牢地握着笔。

他为小说奏起了挽歌,……却秘密地实践着挽歌中的反抗。

他唱着忧愁的歌,于前途茫然无光,他唱出的忧愁之歌,过于刺伤了心。然而,他的心脏是十分强韧的,他的心底于今燃烧着强烈的反抗之怒。

小田岳夫早期的“鲁迅观”,在本质上也是属于这一类型的。他曾明确地说过:“据我推测,鲁迅对从根本上改造中国是绝望的。”

但是,情况也不尽相同。“小田鲁迅观”比“清水鲁迅观”是大大地发展了的,他虽然意识不到鲁迅对未来的信念,却察觉了鲁迅在诅咒与哀怨之中所蕴藏的反抗。这一观念,在《鲁迅传》中,有了比较明确的阐述:

鲁迅十四年的小说,从《呐喊》到《彷徨》,愈来愈悲愁,愈来愈郁暗,时常带有从心底发出的绝望之气,并逐渐与文化界步调相异而带有孤高的味道。

然而,他迸发出了改革的热情——有时候是喊叫,有时候是呻吟,有时候是叹息,有时候是愤怒。他在这样的感情方面,比普通人要炽烈得多。

小田岳夫把鲁迅的这种感情与他的爱国主义联系在一起。这在当时中国人民进行民族自卫战争的条件下,自有其积极的意义。1938年8月,在日本侵华战争一年之后,小田发表了《日中事变与中国的文人》(《新潮》三十五卷八期)一文,他说:

如果鲁迅在世,他将会对目前发生的日中事变采取什么态度呢?想象这一问题是很有意义的。我想,他不会仅仅停留于上海的。与共产主义共鸣的鲁迅,他不相信中国的政治家,也不相信青年,我想,他不会采取孤立的立场的。

鲁迅虽然对中国与中国人绝望,然而直到最后,他还是爱着中国与中国人的。

把鲁迅先生定评为一位爱国者,或许可以说是这一时期小田岳夫对鲁迅研究的最大成就。

在小田岳夫写作《鲁迅传》之前,日本已经有一些关于鲁迅传记的文字了。如1923年丸山昏迷的《周树人》,1930年泽村幸夫的《周树人·宋子文》(《东洋》三十三卷一十一期),1931年大内隆雄的《鲁迅与他的时代》(《满蒙》十二卷一期)等,而最著名的则是1932年增田涉的《鲁迅传》(《改造》十四卷四期,后收入1935年岩波《鲁迅选集》),其后,1937年10月,《大鲁迅全集》第七卷出版时,曾附有鹿地亘的《鲁迅传记》一篇,1940年6月,中野重治也发表了《鲁迅传》。尽管如此,小田《鲁迅传》仍具有它的特殊意义,正如当时中野重治在评论中所说的那样:

最近四五年来,鲁迅的小说与传记都很流行,但是,小田的《鲁迅传》还是与众不同的。

鲁迅已经获得了愈来愈多的日本读者,热爱鲁迅与尊敬鲁迅的日本人也不少,小田《鲁迅传》的出版,它表明了确实存在着这样的日本人。

小田《鲁迅传》是把鲁迅作为中国最大的国民文学家,作为改造中国国民品性的承担者,作为“支那事变”(指“七七”事变开始的日本帝国主义对华全面侵略)前中国的爱国者,作为虽然受着蒋政权不断的迫害,却铭心刻骨都是热爱着国民的作家来描述的^①。

小田岳夫本人在谈他为什么要研究鲁迅的生平与事迹时,曾经这么说:

① 中野重治《读〈鲁迅传〉》,载日本《读卖新闻》1941年5月28日。

我常常把鲁迅与中国国民革命的最大殊勋孙文并列起来研究。我之所以这么说,是因为他把革新作为自己一生的使命。我以为中国革命的最大意义,在于破坏了由四千年培育起来的中国的传统。在此之中,为改造国民精神而终生恶斗的,实在是鲁迅的伟大之处。

也许有人怀疑,鲁迅不是文学家吗?是的,当然是的。然而,我认为,文学家从根本上就是为人生。他的思想方法,当然与我国文学家的思想方法大相径庭,然而,只要充分地了解了他所生活的环境,了解了他的一生,则所有的疑问也就消失了。

这无疑是评论家在研究了鲁迅生平的众多史实后所迸发出的新的认识,它表明了“小田鲁迅观”的发展。

从这一观念出发,小田岳夫在《鲁迅传》的《呐喊章》中,对鲁迅其人从总体上作了这样的表述,他说:

完全地改革中国人的品性,这是鲁迅为自己写作所提出的根本目标。……他为改造国民精神而终生恶斗,是一位一刻也不从现实中转移目光的冷峻的现实家,这正是鲁迅作为一位爱国者的最集中的表现。

一方面,他常常是一位严峻的现实家;但同时,他又是一位面对这种现实的激烈的变革家。他具有透彻的眼光和洋溢着殷红热血的心脏。他以一种冷冷的、温暖与饱含感情的冷峻交织在一起的独特的感触,以及主观与客观之间美妙的统一所具有的生动气息来构筑作品。

鲁迅为正义、为人性而不顾自己是强韧的,在这个意义上,虽然可能有人认为他过于“偏狭”,然而,这实在正是表现了他强烈地执着于“纯粹”。

小田岳夫的“鲁迅观”,无疑有许多发人深省的思想,他开始逐步摆脱了他本人初期评论中许多悲观的论调,这也使小田《鲁迅传》区别于以往的一些鲁迅传记文字。

但是,小田岳夫的《鲁迅传》也反映了在当时的历史条件下,著者对中国、中国文化与鲁迅本人的一些偏见。例如,在谈到《阿Q正传》时,小田认为,“阿Q是中国人的代名词……他自高又自大,无反省之心又无意志,困于因袭的惯例又为眼前的利益所左右。这是一种颓废民族性的人格”。

这样的一种中国民族观念,毫无疑问是日本明治以来“大陆政策”的产物,具有深刻的时代烙印。又如,小田认为,“鲁迅完全倾倒于西欧文明……这是研究中国文化的过去、现在与将来的一根轴”。这与当时日本的一些新闻报导把鲁迅作为“日支亲善的国际美谈”一样,与鲁迅本相不符。

尽管如此,在当时日本军国主义加剧对华侵略的条件下,小田岳夫“以热爱与崇敬、理解与同情的心情,描写了鲁迅的生涯与工作”,阐明了自己对鲁迅人生的认识,力图引导日本读者从“改造国民品性”的角度去理解鲁迅,在这个意义上说,“小田鲁迅观”在总体上是积极的,而《鲁迅传》在学术史上也仍然不失为独树一帜的、认真和完整的日本第一部鲁迅评传。

第三节 马克思主义的鲁迅观

一、鲁迅文学的最初的日译与丸山昏迷的鲁迅观

1922年6月4日,在北京出版的日本人杂志《北京周报》第19期上,刊载了周作人用日文译出的鲁迅先生的小说《孔乙己》,翌年(1923年)元旦,《北京周报》第47期又登载了鲁迅本人用日文翻译的《兔与猫》。这便是鲁迅作品最早的日译本。其后,自1924年1月至11月,《北京周报》第96期至137期上,又连载了鲁迅先生的《中国小说史略》日译文,这比社会上一般知晓的增田涉译本要早了整整十年。

《北京周报》是日本著名的政治史家和新闻学家藤原镰兄主编的一份政论性日文杂志,促成鲁迅先生的作品的日译文在该刊上发表的,则是该刊的记者丸山昏迷(Maruyama Konmei, 1896—1928),该刊连载的鲁迅先生《中国小说史略》日译文,便是丸山氏本人的译作。

丸山昏迷(号干治),他是鲁迅先生在北京期间结识较早的一位日本文化人,当时是“日本新支那社”成员。丸山昏迷作为一名日本记者,在20年代的最初几年中曾和鲁迅有过比较频繁的交往,他通过自己的观察与体验,凭借《北京周报》这一大众媒介,表述了自己最早的“鲁迅观”。

1922年4月13日,《北京周报》第14期刊登了丸山昏迷的采访记《周作人先生》,报导了日本小柳司气太博士与藤冢邻学士拜访周氏兄弟的情况。采访记虽然以周作人为中心,却记载了不少关于鲁迅的情况:

周作人先生与他在教育部工作的令兄周树人先生一起,埋头于新兴的新文学研究与外国文学的移植。其令兄周树人先生,名豫才,以其对于文学的深刻见解,在北京大学与高等师范教授“中国小说史”。中国迄今没有一部小说史,关于一些小说写作的时代与作者,不明了处甚多,因而,此项研究,困难甚巨。

周氏兄弟不仅仅从事中国文学的研究,而且,作为外国文学的介绍者,在中国文学界卓具功绩,特别是兄弟二人在日本小说的介绍翻译方面,以甚为精湛的日语达到了传其真髓而没有失误。近来《日本现代小说集》正在加快印刷中。周作人先生的译笔已有定论而令兄周树人先生的译作,更为流畅,不失真意。周树人先生因为是教育部官员,所以使用了笔名。现在,日本人阅读周树人先生作品的人,愈来愈多了^①。

这篇采访记是我们迄今知道的日本方面关于鲁迅工作情况的最早报导。丸山昏迷的观念,与甲午战争以来,在日本国内蔓延起来的蔑视中国与中国人的思想很不一致。

1923年4月1日,丸山在《北京周报》59期上发表了《周树人先生》一文。此文与一年前的《周作人先生》一文相比,不仅对鲁迅生平的介绍更为详尽,而且,对鲁迅的创作与人生作了有意义的评价。这无疑是世上第一篇“鲁迅评传”。

文章在叙述鲁迅在日本留学时说:

其时,正值日俄战争激烈之际,人心惶恐,侨居异国之先生等,多感歧视。因而,先生以为作一艺术家比医学更能慰藉启示人心,与其令弟周作人,女高师校长许寿裳等,率先着手翻译海外小说

.....

其时,本国之革命气氛日渐浓厚,先生决意离日归国,暂居江南。民国之后,先生赴京,怀抱社会改革之理想,为教育部社会司人士,于今为第一科科长。

^① 《支那的回忆》,1923年2月《东洋》第26卷2期。

丸山昏迷对鲁迅经历的这些描述,无疑是成为其后各种鲁迅“传略”的滥觞。这一记传,虽然在有些地方不尽正确和不够完善,但是,它已经指出了鲁迅从医学转为文学,其目的是为了“慰藉启示人心”,而先生回国即赴北京,均“怀抱社会改革之理想”,更重要的是,丸山在叙述了鲁迅的生平之后,对鲁迅的人生与创作第一次作出了评价,从而形成了“丸山鲁迅观”。

丸山说:

在现在的中国,象上海青社那样的劝善小说、家庭小说,其作者是很多的。然而,真正从事作品的创作,却殆无其人。在这样的现代中国,鲁迅先生的小说,无论在艺术趣味的丰富方面,还是在文章的洗炼方面,许多人均与其相距甚远。

周先生的创作,自《新青年》刊出以来,《狂人日记》《孔乙己》等,都已获非常的好评。鲁迅先生是一位创作家,同时也是一位社会改革家。他的作品,正是强烈地表现了这一气氛。例如,先生在《孔乙己》中,谴责了许多中国人所憧憬的旧中国,而这旧中国,正是应该被唾弃的。

从这些论述中可以看出,“丸山鲁迅观”的核心,在于认为鲁迅不仅“是一位创作家,同时也是一位社会改革家”。只有从这样的角度去看待鲁迅的作品,才能理解它的意义。“丸山鲁迅观”的这一基本思想提出于1923年,构成日本早期马克思主义者对中国当代文学研究的基本的价值核心。

丸山曾对鲁迅说:“你的作品,(对中国作了)这样的描述,好象是有些极端了吧?”鲁迅回答说:“日本人这么说说是可以的,但是,我们中国人要复苏行将死亡的中国,不揭露这样的丑恶而一味地说中国人至少也有好的地方呀等等,让大家可以安心下去,那是不可能使群众震醒的。”丸山由此而评价鲁迅说:“鲁迅先生正像他自己所说的那样,他在任何地方都具有一颗彻底的、永不停止跳动的心。鲁迅先生是一位决心要从根本上改造中国的斗士。”

“鲁迅先生是一位决心要从根本上改造中国的斗士”,这在当时对鲁迅先生的评介还处在拓荒的时代,在仅有的评论中还偏重于作品本身的技法的讨论时,特别是在新文学运动内部,一些人对鲁迅先生存有偏见的时

候,一位日本记者提出了对鲁迅先生精神的这一认识,该是何等的深刻。毫无疑问,“丸山鲁迅观”比青木正儿向日本介绍鲁迅先生为“一位属于未来的作家”,要大大地前进了一步,它开始把鲁迅思想和他的作品,与改造社会联系在一起了。由丸山昏迷所提出的这一“鲁迅观”,为以后日本的早期马克思主义者中的鲁迅研究家们所继承,并且发展成为马克思主义学派。

二、山上正义论鲁迅——马克思主义鲁迅观的代表

1927年,鲁迅的思想随着中国政治形势的变化而开始发生激烈的变动。最早观察到鲁迅思想这一转变,并加以有见地的评价的,是一位日本的早期马克思主义者山上正义,又名林守仁。

山上正义(1896—1938)是日本共产党早期活动家之一。1921年10月,因在日本陆军中从事反政府活动而被逮捕。出狱后,于1925年到达上海,在郭沫若、郁达夫等的协助下,1926年秋天,到了当时的革命中心广州,先后与鲁迅、宋庆龄等相识。山上正义于1927年12月11日,参加了由张太雷、叶剑英、叶挺等领导的广州起义,并且是第一个向世界报导中国广州公社的外国记者^①。以后,他曾以广州起义为题,写了一部14场话剧《震撼中国的三天》,刊登于1930年4月日本《剧场文化》第二期上,署名林守仁。1928年,山上正义到达上海之后,除继续与鲁迅交往之外,又认识了史沫特莱、尾崎秀实等相关人士,成为共产国际远东指挥部成员。1938年,他被任命为驻莫斯科记者,但尚未到任,就因病去世了。日本政府于1942年缺席判处山上正义死刑。

山上与鲁迅相识,在1927年的早春二月。《鲁迅日记》这一年2月11日记“午后,山上正义来”,其后,直至1936年夏天,他们之间一直保持着友谊与联系。1927年2月,山上正义在《新潮》第24卷2期上发表了《南支那的文学家群》,1928年3月,又在该刊第25卷3期上发表了《谈鲁迅》。1931年在鲁迅的直接指导下完成了《阿Q正传》的日译,并发表了《论鲁迅与〈阿Q正传〉》,1931年10月,由四六书院以单行本刊出,题名《阿Q正传》。1936年12月,在《改造》第18卷12期上,又发表了《鲁迅的死与广东的回忆》。这些文章,比较真实地记录了鲁迅当时的思想,剖析了鲁迅思

^① 1927年12月12日日本《朝日新闻》山上正义报道。

想的特点与矛盾,描述了作为革命的文学家鲁迅的气质,从而,在日本鲁迅研究史上占有辉煌的一页。

山上正义在与鲁迅先生的交往中,“经常地倾听鲁迅的中国文学论和中国革命论”。他对鲁迅极为推崇,称鲁迅先生为“在国民革命的声浪与战乱之中,以五尺身躯托着四百余州大地的中国文学革命的首领”^①。

由于山上正义本身曾参加过实际的革命活动,因此,他比其他的日本研究家更能理解鲁迅在当时广州期间的精神世界的内涵,更能洞悉鲁迅思想上的矛盾。他说:“在我们谈话的时候,鲁迅看到军队抓捕工人纠察队。他愤愤地说:‘太无耻了,昨天喊共产主义万岁,今天就搜捕共产主义者的工人!’我感到鲁迅这么说的时侯,语调很冷峻,心情很沉重,感情有点绝望。我默默地听着,找不到可以安慰他的话。”^②

然而,山上正义认为,使鲁迅最痛苦、最失望的是他与广东青年之间在思想认识与感情上的隔阂。山上说:

鲁迅到达广州后的一个来月,我便开始听到青年们对鲁迅的失望与不平之声,而我和鲁迅相见之后,也感到鲁迅对广东失望,特别是他对广东青年学生感到幻灭。青年学生们何故对鲁迅失望呢,原来,青年学生们所期待的鲁迅,是要与他们一起站在街头,高声地论述革命与文学、革命与恋爱之类的问题,不时地与大众一起挥舞着红旗,成为这一运动的领导者。

然而,现在的鲁迅,以他在北京十五年的经验,敏锐地发现在“三民主义”高调下的广东,存在着新军阀的萌芽^③。

在这种严峻的局势下,鲁迅对山上正义说,“广东的学生也好,青年也好,都把革命当作儿戏,过于甜美了。从他们身上看不到应该见到的真挚,感觉不到应有的真情……在广东,只有绝叫与怒号,而没有思索,只有喜欢与兴高采烈,而没有悲哀。没有思索与悲哀,便没有文学。”^④

山上正义对鲁迅的这些言谈与思想,至为敬佩。他说,“鲁迅是一位具

① 山上正义《谈鲁迅》,《新潮》第25卷3期,1928年3月。

② 山上正义《谈鲁迅》,《新潮》第25卷3期,1928年3月。

③ 山上正义《谈鲁迅》,《新潮》第25卷3期,1928年3月。

④ 山上正义《谈鲁迅》,《新潮》第25卷3期,1928年3月。

有如此深刻见解的人。他虽然喘喘如也地祈求光和明,然而,他却在光明与学生的轻噪之中,预感到将来的阴翳,预感到压迫,他是这样的一位怀疑家。所以,他不叫也不跳,以冷冷地眺望,透露出淡淡的叹息。^①”

山上正义是从当时中国政治形势与社会思潮的角度来认识鲁迅的,他真实地表述了处于当时中国激变之中的鲁迅思想的深刻与苦闷,记录了他的警告与不安。山上正义所概述的鲁迅的“革命论”与“文学论”,超乎了他以前所有的评论家对鲁迅的认识,也为其后很多研究家所不及。他在20世纪20年代对鲁迅先生思想的分析,与20世纪70年代在广州发现的鲁迅佚文《在沪宁克服的那边》中,鲁迅自己所表述的思想,几乎完全一致。这正是山上正义对鲁迅研究的独到之处。

山上正义对鲁迅研究的另一贡献,则是他在鲁迅的直接指导下,翻译了《阿Q正传》,并且以此为基础,阐述了“山上阿Q论”。

《阿Q正传》的日译,并不始自山上正义。1928年,当时侨居上海的井上红梅(1881—?)曾在《上海日日新闻》上用日文译载了这一篇小说,井上红梅是1913年移居上海的所谓日本“中国风俗史研究家”,实际上是一个混迹于旧上海“吃、喝、嫖、赌、戏”五大乐道之中的日本浪人。1929年,井上红梅又在日本国内杂志上以《支那革命畸人传》为题,转载了这一译文。这是日本国内首次刊出《阿Q正传》。然而,遗憾的是,该杂志是一本色情的消遣刊物,《阿Q正传》竟然与《男人在何处给女人以性感》等并列于同期上。鲁迅对如此糟蹋他的作品感到愤怒,这是理所当然的。他说:“井上红梅氏翻译拙作,我也感到意外,他和我并不同道。近来看到他的大作《酒·鸦片·麻将》,更令人感叹。”^②因此,鲁迅很希望有一位严肃的日本学者,能够把他的《阿Q正传》准确地、真实地介绍给日本读者。山上正义理解鲁迅的这种心情,征得鲁迅的同意,于1931年初译出。鲁迅提出校改意见85项,于3月3日交山上正义修定。1931年10月,日本四六书院把这一译本作为《国际无产阶级丛书》第一册出版,题名《支那小说集阿Q正传》,署名林守仁译,同时收入第一册的还有胡也频、柔石、冯铿、戴方平的短篇与传记。由于当时正值“左联”五烈士牺牲,因此,山上正义与这一套《丛书》的组织者尾崎秀实,把《阿Q正传》的日译,作为对烈士的纪念。

① 山上正义《谈鲁迅》,《新潮》第25卷3期,1928年3月。

②

尾崎以“白川次郎”的笔名为该书作序,题为《中国左翼文艺战线的现状》,并在扉页上题着:

献给在国民党血腥政策下牺牲的李、徐、冯、胡、谢诸同志之灵
献给在白色恐怖下继续勇敢战斗的中国左翼作家联盟

山上正义本人在该书中撰有一篇《论鲁迅与他的〈阿Q正传〉》,这是一篇难得的《阿Q正传》的研究论文。

山上指出:“阿Q是一个无知蒙昧的农民……《阿Q正传》是以阿Q这样的农民为中心,描述了中国的农村、中国的农民、中国的传统、中国的土豪与劣绅,特别是描述了这一切在辛亥革命中的相互关系。”

山上说:“《阿Q正传》所描述的革命,距今已经二十余年了。这场革命的风浪,甚至波及浙江省一个贫寒的农村,小说讲述了它的经历与它的结局。它不是如同同一时代日本的所谓无产阶级小说(当然指早期)那样,是一种英勇斗争的记录,也不是那种花俏的论争体会。它是描述了‘国民革命’这一运动,在农村中如何被传统势力所打败,如何妥协,如何欺骗。其结果,并没有带来任何实质上的变革,而终于失败。作家写出了这样的‘革命’其结局究竟对谁有利,在这样的‘革命’中,被剥夺的究竟是谁。”

这是自《阿Q正传》诞生以来,第一篇用马克思主义进行分析的论文,它不是从“技法上”或“讽刺意义上”来认识鲁迅的这一杰作,它正确地阐述了《阿Q正传》的主题及其社会意义,达到了当时国内外一般研究家所无法达到的水平。

山上正义对《阿Q正传》的翻译及其研究,在日本鲁迅研究史上是一件大事。这是第一次由激进和正直的日本社会主义者,把对鲁迅著作的翻译与研究,与当时正在推进的国际无产阶级革命运动联系在一起,而且把它作为国际无产阶级文学运动的一个内容来进行工作,从而,把对鲁迅的研究,从一般的评论介绍中,从民主主义、民族主义的见解中,提高到了一个新的高度。尽管山上正义并不是一个完全的马克思主义者,他对于中国左翼文艺运动也还存在着若干不正确的理解,然而,他毕竟以一个日本革命者的满腔热情,研究鲁迅的著作,探索鲁迅的思想,把它与人类的解放事业结合起来,确实是极为可贵的。

三、林房雄的转向与马克思主义者对他的批判——围绕着对鲁迅的认识

20 世纪 30 年代的日本,在经历了“大正民主时期”之后,国粹主义,军国主义思潮急速地向民主主义,社会主义精神猖狂进攻,不少“日共党员”,“普罗作家”,在愈益险恶的政治环境中,发表“转向”声明,拥护天皇制政体和现行政策。著名作家林房雄(Hayashi Fusao,1903—1975),在当时 20 年代曾经是“日本无产阶级文艺联盟”和“全日本无产者艺术联盟”的重要成员,但是,1930 年被捕后却发表“转向”声明。其后日益沦为军国主义的政论家。林房雄直至战后,仍然竭力为军国主义辩护。1963 年 9 月,日本《中央公论》刊登林房雄的《大东亚战争肯定论》,竟然连载两年之久。笔法辛辣,极具挑战性。

1936 年 1 月,林房雄在《文学界》杂志第 3 卷 1 期上,发表《当前日本文学中的问题——致鲁迅》一文,在这篇文章中,林房雄说:

读《佐藤春夫全集》的时候,看到了鲁迅的《故乡》,文笔非常优美,这使我很惊异。于是立即购买了岩波文库版的《鲁迅选集》。读完以后,我为自己这样晚才知道这位作家而感到懊悔。

那么,林房雄在鲁迅的作品中领悟了什么呢?他说:

在中国,必须拯救的,不是人民的肉体,而是他们的精神;充实人民的精神,并使他们变得更加深刻、敏锐、丰富的则是文学——这是年轻的鲁迅的信念。鲁迅作为一位作家,便是由此起步的。他作品的精湛,不仅仅是依靠了作家的才能和艺术家的洞察力,而且也是贯彻了他最初的这种信念的结果吧。

在鲁迅宣言“拯救国民精神,这便是我的文学”的时候,在现在日本,果真会有面对此言而愕然失措的文学家吧。

在当时政治思想冲突异常激烈的日本,林房雄的这一论述,立即遭到反击。1936 年 1 月 14 日东京《朝日新闻》发表狼星的论文《文学的救国性》,文章指出:

给伟大的作家套上以文学救国的宏伟愿望,进而说那种“忧国”的热情是救济人类的崇高理念,这是常见的事情。读了一位大作家鲁迅的作品而深感钦佩的林房雄,就在《当前日本文学中的问题》一文中,把称之为鲁迅的精神说成是目前必须刻不容缓发扬的精神。作家不能不是忧国愤世的志士,真正的国民代表。而且要生就剔除市民的根性,具有国士的自信、斗志和责任。这是借鲁迅来引起其他文学家的共鸣。

这个评论具有很大的尖锐性。狼星认为,把鲁迅描绘成“忧国愤世”,让他充作“国民代表”,从而来激发人的“自信”、“斗志”和“责任”,并不是忠实地理解了鲁迅精神,而林房雄正是利用了这样的抽象意义,“来引起其他文学家的共鸣”,以便为“大东亚战争”政策服务。

那么,什么是鲁迅的真精神呢?狼星说:

然而问题已经由鲁迅自身证明了。鲁迅是怎样蔑视只是口头上的英雄,只要看一下他的《上海文艺之一瞥》就明白了。文中最尖锐地揭露了中国的才子“革命作家”的无赖、轻浮、朝三暮四的诡辩和变节行为。那些自称革命作家的人,一只脚站在“革命”的船上,另一只脚站在“文学”的船上。当革命的形势好了,“革命”船上的脚就踏得重一点;当革命受到压迫的时候,“文学”船上就用力踏些。所以以前激烈主张扫荡非革命文学的人,这次说起列宁爱读冈察洛夫作品的故事,就觉得非革命文学中也有意义。鲁迅的这些痛骂,好象故意把日本的原左翼作家也置于其中似的。如果当初就始终如一地站在鲁迅精神的立场上,那么我们就必须学习在任何不利的形势下毫不动摇,在任何强大的压迫面前决不让步,并且孜孜勤勉地去实现理想,具有象鲁迅经历过的大陆的廉洁正直的精神。总之,这是与林房雄的精神背道而驰的。

当时日本马克思主义者们从他们自己所面临的政治思想环境中,已经体味到鲁迅先生“在不利的形势下毫不动摇,在任何强大的压迫面前决不让步”的“韧”的战斗精神,这种精神,正是当时日本人最需要的财富。这样一种形态的鲁迅观念,确实是摸到了鲁迅先生为民族奋斗而跳动的脉搏,它无疑是战前日本马克思主义“鲁迅观”的精粹所在。

第四节 理想主义与自然主义的鲁迅观

20世纪30年代中期,鲁迅曾就三位日本学者对他的评论表示了不同的见解。1935年7月17日,他在《致增田涉》的信中说:“本月的《经济往来》你看过没有?其中有长与善郎的文章《与XX会见的晚上》,对我颇表不满,但的确发挥了古风的人道主义者的特色,但也不必特地为去买来看。”同年8月1日,又在《致增田涉》的信中说:“读了正宗氏的短文,颇有同感。”(指与读长与文章同感——著者)1936年2月3日,鲁迅又针对野口米次郎的评论说:“野口先生的文章没有将我所讲的全部写进去……长与先生的文章,则更加那个了。”鲁迅甚至由此而认为,“我觉得日本作者与中国作者之间的意见,暂时尚难沟通,首先是处境与生活都不相同。^①”

鲁迅对日本学者的研究作出这样严厉的评价,这他的生前,恐怕是仅有的一次了。

鲁迅在这里提到的三个日本人,其中长与善郎(1888—1961)是《白桦》派的重要作家之一,正宗白鸟(1879—1962)是日本近代自然主义文学之雄,而野口米次郎(1875—1947)则是闻名欧美的英语诗人。从日本鲁迅研究史来看,日本近代文学中主要流派的代表性作家,在这一时期相继探讨鲁迅的思想与文学,不论其见解正确与否,它本身就说明了鲁迅对日本的影响已经越出了日本中国学界的范围,已经越出了区域性文学研究的性质,而广泛地涉及日本的思想界、文学界。所以,尽管长与善郎、正宗白鸟等并不是专门的鲁迅研究家,但是,由于他们在日本文坛上的地位,因而,他们的“鲁迅论”——他们对鲁迅所作评价的意义,可以说甚至比专门的鲁迅研究家还重要。

一、长与善郎论鲁迅——新理想主义对鲁迅的追求

日本近代文学是经过浪漫主义,自然主义而发展新理想主义的。《白桦》派是新理想主义的代表,它是在20世纪初的一段时间里,主要是在批判自然主义文学中形成的。但是,一个有趣的现象是,作为《白桦》派作

^① 鲁迅《致增田涉》,1936年2月3日。

家而活跃的长与善郎,与作为自然主义文学之雄而称着的正宗白鸟,他们从各自不同的立场所表示的“鲁迅观”,却使鲁迅本人获得了极为近似的“同感”。

鲁迅在三次给增田涉的信中提及的长与善郎的评论,指的是发表于日本评论社《经济往来》十卷七期上的《会见鲁迅之夜》一文。这是1935年春,长与善郎作为“满铁”嘱托,在访问了我国东北、华北、上海、江浙之后所撰写的一系列访问记中的一篇^①。说起来,鲁迅与《白桦》派有很深的关系。虽然鲁迅从日本回国时《白桦》尚未创刊,但当1916年《白桦》主将武者小路实笃发表《一个青年的梦》之后不久,鲁迅即把它全文译出,先后刊载于《国民公报》与《新青年》上。此后鲁迅常常留意于《白桦》作家的创作与文论,曾译出有岛武郎的论著多篇。直到1936年5月,鲁迅在病中还见了武者小路。就鲁迅来说,《白桦》派所主张的从“空虚”中脱出,抒发对于自然与人类的深沉的爱,以及对于以封建道德伪善的精神结构所造成的国民的“痼疾”所进行的批判,曾对他的文学与思想产生过影响。正是在这种背景下,鲁迅会见了长与善郎,但是会见却“不愉快”。为中国的命运战斗着的鲁迅,并没有为长与善郎提供作为他的新理想主义所需要的形象,失望之余,他称鲁迅为“厌世家”。

如果说,在此15年前,当鲁迅在“彷徨”中“上下而求索”的时候,清水安三等人曾经夸大鲁迅思想中的消极成份,称他为“专门描写黑暗的人生”尚可理解的话,那么,在鲁迅经历了中国政治思想斗争的洗礼,对中国的前途和命运已经表示了坚定的信念之后,还认为鲁迅是一位“厌世家”,那不能不说是失之于浅薄了。

长与善郎对中国文化并不陌生。早在1919年,他便在《白桦》上连载了7幕17场戏剧《刘邦与项羽》,一直到1940年,他撰写《回忆鲁迅》的长文的时候,又创作了小说《大帝康熙》。他喜好采撷中国的英雄人物,描写强大的力与命运的悲剧。他笔下的中国政治家、思想家,都是他本人新理想主义模式的化身,他正是带着同样的模式来理解鲁迅的。但是,鲁迅使他失望——既不是像他所描述的项羽与康熙那样,是一位狂呼怒号的战斗与征服的勇者,也不是像他所描述的刘邦那样,是一位沉静宽大的理想家。他想象中的鲁迅,“是一位多少有些明快感受的温和的大作家,是饱经风

^① 关于“满铁”的性质,参见本书第十六章第五节“‘满铁’与‘满鲜历史地理学’的发生”。

霜、作过种种思考,内心充满痛苦,有着颇具年龄的人所含有那种很高素养的温厚平凡的人”。“然而事实却相反,我总是感到他心境凶险,阴暗,棱角锐利。”中国文豪鲁迅,并没有以岸伟的体魄,或以慷慨的陈词来振动这位新理想主义者的心弦,这使他在日本与北京积累起来的企图搜求想象中的理想者的企求,终因脱离实际而破灭。他对鲁迅深邃的思想,似乎还不太明白,所以,长与善郎在这篇文章记下了鲁迅这样的谈话而表示茫然:

“到这儿来的路上,看见了漂亮的樟木棺材,立刻就想钻进去。”

这是在吃饭的时候,鲁迅拿着筷子轻轻地说的。尽管这种嗟叹看起来象在讲笑话,然而这并不是笑话,其中含有多少尖锐、虚无的戏谑啊。在座的人欲笑不能,感到莫名其妙。

当然,长与善郎作为日本新理想派的作家,毕竟还是从民主主义的角度去领会鲁迅的精神的。他说:

这次回东京后,我在《改造》杂志上读了鲁迅关于孔子的文章,确实领悟到了其中的旨意。但在当时,我去济南听到了关于尧琴的传说,认为音乐这东西不管怎么说是孔子所奖励、王摩诘所欣赏的。然而鲁迅却说具有清淡幽雅趣味的《平沙落雁》,《渔樵问答》是没有意义的。一提到孔子,鲁迅就讨厌。而且即使是听到这种随意之谈,也会遇到他冷淡的应付。产生于中国的,最愚蠢恶劣的形式化的儒教,从儿童时代就被强行灌输,鲁迅对此表示反感,且达到了深恶痛绝的程度,这不是没有道理的,也不必认为遗憾。

长与善郎有可贵的精神。他在五年后写的《回忆鲁迅》的长文中,对自己30年代的“鲁迅观”有了修正。这倒并不是因为鲁迅的批评所致,而是诚如他自己说的,“我对鲁迅所知甚少,数月之后,我曾读了《鲁迅选集》”,由此而获得了新的认识。

长与善郎在《回忆鲁迅》一文中,以文学革命在建设新中国的斗争中所处的地位,以及鲁迅在文学革命中的作用为基点,构筑了自己的新的“鲁迅观”。他指出:

为建设新中国而活跃的著名人物,不仅仅只是孙文及某门人,实际上也有文学革命的斗士们。……文言文,特别是其中夸张与虚伪的八股文,它们附着在以科举制度为中介的政治制度身上。这种政治制度,又与应该被称之为中国民族更生中的‘癌’——腐败的封建家族制度,以及保守的道德——礼教等相结合在一起。正是从如此特殊的具有复杂性的宿弊出发,以解放中国人心与文化为宗旨的文学革命运动,它必然是与政治革命相呼应而产生的。

……这一文学革命理论的最初实践者便是鲁迅。

当时日本的中国新文学运动的研究家们,包括早期从事无产阶级文学运动的某些人士在内,对中国文学革命在政治革命中的意义,似乎还没有人作过像长与善郎这样的分析,这说明一个不抱成见的研究家,是能够修正自己见解的,所遗憾的只是鲁迅本人并未看到这一转变。

当然,长与善郎这一提升的新“鲁迅观”中仍然保留有早期的痕迹,他认为鲁迅与中国有史以来的圣人君子、忧国忧民的诗人一样,饱尝了很多痛苦,发出了“没有法子”的叹息,“他具有作为人所应该具有的‘妄想’,却又抱着‘希望’不断地破灭”。这是长与善郎“鲁迅观”的最大局限。虽然,他曾经说过,鲁迅的“没有法子”,与日本的自然主义文学家相比,他“作为人生的观察者,则不知要深刻多少”,然而,正是他的这一局限,恰恰架起了与自然主义文学论者相通的桥梁。

二、正宗白鸟论鲁迅——自然主义对鲁迅价值的判断

日本自然主义文学是明治时代受法国佐拉等的影响而形成的。1908年,正宗白鸟(Masamune Hakucyou, 1879—1962)以小说《徒劳》《微光》《向何处去》登上自然主义文坛,逐渐成为这一流派的代表。正宗的文学观是决不描写光明的人生,这是他一切文学活动的基点。鲁迅对日本自然主义文学很冷淡,他从来也没有介绍过他们的作品。从30年代开始,正宗白鸟从事文艺论评。从1935年5月至1938年9月,他在日本著名大报《读卖新闻》上先后发文论评鲁迅。其中以《读〈论语〉而不知〈论语〉》(1935年5月25日)、《莫拉哀斯与鲁迅》(1935年7月20日)、《支那十戒》(1937年12月18日)、《未解决的人生》(1938年9月3日)等为其代表。为鲁迅所注目而感叹与长与善郎“颇有同感”的,则是《莫拉哀斯与鲁迅》一文。

这是一篇很典型的自然主义文学论评。著者提出了文学家的“幸”与“不幸”的问题。他说：“能够无视现实而耽溺于自己的梦中的文学家是‘幸’的；能够适应异乡的风土人物，并把它艺术化，自己又能安心置于其中的文学家也是‘幸’的。”作为文学家之“幸”的代表，他举莫拉哀斯（Wenceslaode Moraes, 1854—1929）。此人是葡萄牙外交官，1893年起任驻日本副领事、总领事等，1925年退職，隐居德岛。他娶日本女子为妻，乐于日本式的生活，写作了一系列日本文化研究专著，晚年彻底地孤独。正宗白鸟认为，莫拉哀斯的生活是文学家人生的理想典范。与此相反，他以鲁迅为文学家“不幸”的例子。白鸟氏说：

我读了最近发行的《鲁迅选集》中的《孔乙己》、《阿Q正传》等文。我认为，这是对中国现实一个方面的相当深刻而且巧妙的描写。然而我想，要想统治《阿Q正传》中所表现出来的各种各样的民众，组织一个国家，一个社会，这在现时中并不是件容易的事。文中所表现的恐怕是受文学家的空想和理想所支配的。

他引鲁迅在《答有恒先生》一文中说的“我至今为止，时时有一种乐观，以为压迫、杀戮青年的，大概是老人。这种老人渐渐死去，中国总可比较地有生气。现在我知道不然了，杀戮青年的，似乎倒大概是青年。”正宗白鸟认为，“鲁迅在《而已集》中说的这段话，是非常含蓄的语言。在这继续流血的人间，下一代是不可能成为另外一种人而生活在这个世界上的。文学家应该超然于这种相互的压迫。杀戮的行为，一味地沉浸在自己的梦幻中才是幸福的”。他对于鲁迅这样的“不能不正视自己周围现实的作家的心境表示痛心”。所以，他认为鲁迅是“暗然的”。

长与善郎早期的“鲁迅观”与正宗白鸟的见解，在结论上极为近似，但它们的内涵与形成则不尽相同。长与善郎对鲁迅认识的转变，影响着他的剧作。他的最后一部小说《天主教堂》，描写江户时代对思想自由的镇压，细察其内容与精神，实与评价鲁迅有关。1956年，长与善郎年届70，不顾当时日本反华势力的阻挠，赴中国参加鲁迅逝世20周年活动，可以说，这是他后期“鲁迅观”的最深刻的表现。

第五节 文学主义的鲁迅研究与“竹内鲁迅”

与自由主义学派、虚无主义学派、马克思主义学派、新理想主义学派和自然主义学派相比较,那么,由竹内好(Takeuchi Yoshimi, 1908—1977)所开创的“鲁迅观”,恐怕是最具备日本民族的思维特征和纯文学的风味了。

一、竹内好与“中国文学研究会”

竹内好是日本战前最重要的中国近现代文学研究社团——“中国文学研究会”的组织者和实际领导者。他是在日本发动的侵华战争的倾向日益明显的时候,进入东京帝国大学中国哲学文学科学学习的。在大学期间,于1931年春参加了“唯物论读书会”。第二年,首次到了中国。他说他“为生活在中国大地上的一些人们所吸引,觉得不少中国人的想法,与自己相同”。于是,他开始热情地阅读孙中山和鲁迅等的著作,逐步地形成了他自己的中国观念与亚洲观念。他对鲁迅的研究,便是从他总的这一对中国和亚洲的观念出发的。

1934年年底,年轻的中国当代文学与文化的研究者竹内好、增田涉、松枝茂夫、武田泰淳等,组成“中国文学研究会”。这是近代日本中国学史上的一件大事,它意味着日本中国学随时势的发展,拓宽了它的视野。历来所谓中国学的学术,无疑是以古典为本的,对现代中国的研究,不称为“中国学家”,而称为“中国通”,后者是一个非学术性称谓。“中国文学研究会”的成立,标志着这一领域内对现当代中国的研究,正在发展为学术的趋势。

“中国文学研究会”于1935年3月出版了《中国文学》月刊。该刊所评论的中国文学家,以“创刊号”论,则有鲁迅、茅盾、吴组缃、丁玲、魏金枝、林语堂、艾芜、蒋牧良、鲁彦、周作人等。以竹内好为首的这一批文学青年,开始对中国学的本来的内容挑战,以自己的研究活动汇聚了一批志同道合者,他们大部分在20世纪五六十年代,成为中国文学研究的著名

学者^①。

从“中国文学研究会”的研究对象来看,他们对现当代中国文学的研究是以鲁迅为核心的,然后才辐射到其他的作家和作品的。这种自然的选择,正表现了“中国文学研究会”这一批新进学者敏锐的感受和犀利的目光。

二、“竹内鲁迅”形成的背景

当竹内好步入中国现代文学研究领域的时候,日本对鲁迅的研究已经日益增多起来,其间较为对立的主要形成了两种不相同的见解:以佐藤春夫、正宗白鸟,以及稍后一些的太宰治为代表,他们把鲁迅作为一位“东方型的文人”也即“东洋虚无主义者”来加以理解,而当时从事日本无产阶级文学运动的人士,则把鲁迅看成是“左翼文艺家”,也即“共产主义者”。竹内好的鲁迅研究,从他自由主义的立场出发,以他独特的思维形式,试图在上述二者之外,塑造“一个积极的人间形象——一位生活的强者。”

竹内好自1935年3月在《中国文学月报》第1期发表《今日中国的文学问题》起,至1944年12月他被强迫入伍止,九年中共发表中国现代文学研究论著译作31种。其中,1936年11月发表的《鲁迅论》、1943年10月发表的《鲁迅的矛盾》以及1944年12月作为《东洋思想丛书》出版的专著《鲁迅》(评论社刊),为这一时期最具代表性的论著。特别是《鲁迅》一书,成为战后日本对鲁迅研究的开创性著作。竹内好的鲁迅研究,无疑还应该包括他在战后所作的许多探讨,但是,事实上,他在战后所发表的一系列观点的基本见解,在上述论著中,大都可以窥见其影。日本学术界习惯上把竹内好在鲁迅研究中所阐发的观点及其论证的方法论,合称为“竹内鲁迅”。

^① 以竹内好等为核心的“中国文学研究会”是日本中国学发展到20世纪30年代在日本总体复杂的政治思想文化语境中开拓的对于中国当代文学的研究领域,它的形成意味着日本中国学总体学术的提升。我国学界有些人士未能把握这一“学术度”,夸张这一研究会的形成是“日本中国学形成的标志”,提出在此之前日本对中国文化的研究为“支那学”,由竹内好等开始才进入了“中国学”的时代。这一说法是由于未能把握20世纪日本文化的总体势态及其发展的脉络,也几乎对20世纪上半叶日本对中国经典文化研究的茫然而任意的臆想。事实上,对日本学术界而言,一种研究要成为学界认可的“学术”,至少必须具有三个层面的建树,即必须具有为学界承认的学术成果,必须具有相应的被认可的研究者集群,必须在具有资质的大学中设立相应的学科课程。以此考量“中国文学研究会”,应该给以一个符合学术实际的表述。

三、“竹内鲁迅”的体系及其价值

“竹内鲁迅”是一个体系。它的总的看法认为：

中国文学不能凭借把鲁迅偶像化而形成，它必须依靠打破被偶像化了的鲁迅，必须依靠否定自我的鲁迅的象征，从真实的鲁迅之中，才能无限地成长出新的个体。这是中国文学的命运，也是鲁迅给中国文学的教训。

.....

对我来说，鲁迅是一位生活的强者，他是一位彻头彻尾的文学家。鲁迅文学的严肃性打动了我。特别是最近，当我反省自我，眺望周围的时候，常常从鲁迅著作中看到了许多以前没有注意到的东西，冲击着我的胸房，……我希望把鲁迅与我本身作一比较，并向他学习。我所关心的事，不是鲁迅如何变，而是如何不变。他当然变化了，然而，他没有变，换句话说，我在不动中见到鲁迅。^①

上述观点可以说是概括了竹内好鲁迅研究的基本见解，是“竹内鲁迅”逻辑思维最具特色的命题。其内容，主要包括下列几个方面。

第一，关于鲁迅的思想。

竹内好认为，“鲁迅在本质上是一个矛盾体。正象革命家孙文是一种‘混沌’一样，文学家鲁迅也是一种‘混沌’。这种‘混沌’，恐怕是连鲁迅本身也并没有清楚地意识到的，然而，‘混沌’所给予他的痛苦，他确是明了的。”

这里所说的“混沌”，就“竹内鲁迅”的整个观念来看，是指鲁迅要摆脱“旧我”，寻找“新我”的一种状态。他认为鲁迅一生就是在“混沌”中“挣扎”。竹内好描述鲁迅思想发展的基本形式是：“他既不后退，也不追逐。在新时代中，鲁迅首先面对自己，依凭‘挣扎’来洗净自己，从而引导出被洗净了的自己。这种态度，给人以一个强韧的生活者的形象。”

这是用典型的“竹内语言”描绘的鲁迅形象。这里的关键是“挣扎”的含义。竹内好说：“‘挣扎’是对鲁迅一生具有决定意义的东西，在某种意义上，也称之为‘回心’。”这是“鲁迅文学的一个本源”。竹内认为，鲁迅一

① 竹内好《鲁迅》，日本评论社，1944年12月。本节引文见于此书者，不另出注。

直在否定自我,一直处在“挣扎”之中。从《狂人日记》开始的鲁迅,陷入了现实的无穷痛苦之中,摆脱这种痛苦的手段,便是“回心”,即“在与外界相对抗的过程中,向着自己的根本变革发展”。竹内说,“挣扎”虽然使鲁迅适应了激烈的现实生活,“然而,每一次由挣扎所洗净的鲁迅,与以前的鲁迅并没有变化”。这也就是说,一方面,鲁迅否定了“旧我”,而另一方面,他内心所蕴藏的“回心”则是永远不变的。

这里,竹内好看到了鲁迅对黑暗的现实,对旧思想,其中相当一部分是对自己的旧意识的批判,在批判中“向着自己的根本变革发展”。正是在这一点上,竹内好的眼光超乎当时日本其他的非马克思主义研究家。但是,他却陷入了一种宗教哲学观念。

竹内好关于鲁迅思想“回心”的命题,并不是凭空产生的,它是当时日本反战的资产阶级知识分子的意识形态。由于日本军国主义的发展,日本已经成为一个疯狂向外扩张的野蛮国家。反战的资产阶级知识分子认为,“日本虽然进步,免于悲苦,却陷于堕落”(竹内好语)。他们在思想上不同程度地反对扩张战争,但在行动上却又不敢有任何违抗的表示,因而,内心有一种“赎罪”思想。这种“赎罪”思想经由竹内好在鲁迅研究中用“回心”的概念加以表示。

竹内好认为,“回心”的作用是巨大的,它“使在这样的‘混沌’中,其中心位置上,浮现出一个形象,这就是启蒙者鲁迅,就是近乎赤子般的确信纯文学的鲁迅”。竹内好说,经过了“挣扎”的鲁迅,“是一位彻底的启蒙者,一位优秀的启蒙者。就象孙文被称为革命之父那样,鲁迅是现代中国的国民文化之母。他所遗下的足迹是巨大的,近30年来,他在文化的一切方面具有开拓的意义”。

作为文学主义派知识分子的竹内好,他以庄严肃穆的心情,对鲁迅思想作了“一个不正确的理解”,而把鲁迅先生称之为“一位彻底的启蒙者”,则是“竹内鲁迅”所能达到的极限了。^①

第二,关于鲁迅的作品。

竹内好认为,鲁迅作品的题材,“都基于他的经验”,其叙述的事实,

① 20世纪90年代以来,国内有些研究者把竹内好的这一“回心”论说夸张为日本文艺界20世纪20年代后期松散的“近代的超克”思潮的表述核心,又将“近代的超克”解述为“对西方近代化的抵抗”。从而把竹内好作为日本思想史学者。著者以为,这与日本思想史事实完全不合。

“必定是加以修饰的”，其人物，“则是由众多的模特儿支架起来的”。鲁迅作品总起来说是“冷峻”，“这不仅在‘文学革命’的当时，而且在以后‘革命文学’（推进）的时候，在民族主义的时候，也都是如此”。

竹内说：“鲁迅是一位辩论家，他的对立面，就是他自己得以表现的场所……而十余本杂感录，是作为这些论争的记录，是不成作品的作品。”他认为，“《野草》与《朝花夕拾》除外，它们可以作为《呐喊》与《彷徨》的注释，虽然它们之间互相也有对立，却各自构成自己的小宇宙”。“《野草》的特征是象征的、直接的、现实的；《朝花夕拾》则是故事的、追忆的、描述的。无疑，都是相当感人的作品。”

但是，“竹内鲁迅”最注意的，还是在于鲁迅的小说方面。他认为，在鲁迅的全部小说中，除了《狂人日记》之外，其余的20余篇作品，可以归为六种类型：

第一种类型是《孔乙己》，这是鲁迅小说中最让人喜欢的作品。它以稍稍夸张的笔致，描述了一位愚直的人物所酿出的哀愁。这篇作品，依靠其手法的绵密性而出类超群。（竹内认为属于这一类的作品还有《风波》《阿Q正传》等——著者）……《风波》是群像的描述，《阿Q正传》在结构上虽然不及《风波》，然而，它借用中国古典小说（例如《儒林外史》）铺陈故事的巧妙手法，得以成为其代表作品。

第二种类型虽然同样是讽刺作品，却全然归于失败的，有《端午节》《幸福家庭》《高老夫子》等。……我怎么也体会不出它们的趣味性来，读起来甚至是不愉快的。这种情况，很像夏目漱石初期的作品那样，这是鲁迅文章的一个特点，无疑是与他的气质有关。

第三种类型是阴惨的《药》的系统。属于这一系统的，有《白光》《明白》《常夜灯》《示众》等。它们都具有从写实发展到象征的变化特点。……这一系统与《孔乙己》系统相辅相成，在这个意义上说，它们同样是重要的。

第四种类型是以《故乡》《社戏》为代表，它们与《孔乙己》相并列，读者很多。它们都有淡淡的抒情色彩，很纯粹。……这一系统的创作方法，在

其后的《朝花夕拾》中得到了发展。

第五种类型是与三、四类相关联,然而又是一种独立的类型,如《在酒楼》《孤独者》等。它们都是以“我”为媒介,所描写的实际上是与作者极为接近的人物。……鲁迅试图在这里创造一种人格,但是,由于作品结尾的行为,这样的人格并没有被创造出来。

第六种类型是《兄弟》《离婚》等,这是最具短篇小说特色的小说。在技巧上显示了鲁迅所达到的顶点。(竹内对这两篇小说至为推崇)……它们在相当程度上脱离了夸张与烦琐的说明,可以说是近于完璧的作品。这个完璧,是经历了《孔乙己》《药》《故乡》《孤独者》等而完成的……正象这两篇作品所表示的那样,鲁迅能够把自己排除在外,构筑小说的世界。

在竹内好之前,没有另外一个日本研究家,对鲁迅的小说作过如此完整的考察,并阐述自己的见解的。当然,竹内好的观点,与我们现在的一般看法,大相径庭,这是不言自明的。从表面上看,他几乎完全是从艺术欣赏的趣味角度来理解鲁迅的小说的,但是,如果我们细细地推敲起来,“竹内鲁迅”的小说观,仍然是与他鲁迅思想的认识联系在一起的。

第三,关于鲁迅与政治。

在“竹内鲁迅”中,政治与文学的关系,具有特殊的地位。《鲁迅》一书,曾以四分之一的篇幅来论述这一问题。竹内好认为:

鲁迅的文学,表现出来的是具有显著的政治性,正是在这个意义上,他被称为现代中国文学家的代表。然而,它的政治性,正是由于抗拒政治才使它赋予政治性的,就其素质而言,鲁迅与政治是无缘的。

这是竹内好的又一典型的的思想。竹内好认为,鲁迅是一个文学家,不是政治家。“他是一位从政治主义的偏向中保卫文学的文学家”,“是一位近于赤子般相信纯文学的文学家”。他认为,鲁迅自己说过“一首诗吓不倒孙传芳”、“文学也不能代替一发炮弹”等,由此可以明了,鲁迅也认为“文学是无力的”。

竹内好说,迎合政治,或对政治白眼的都不是文学。所谓真正的文学,

是在政治方面突破自己的影子而产生的。换句话说,文学与政治的关系,是矛盾的同一的关系”。他认为,“由于与鲁迅论争的对象,都是具有政治性的,因此,也迫使鲁迅具有了政治性。政治的发展,改变着鲁迅的文学”。

在这里,竹内通过论述鲁迅与政治的关系认为“文学与政治本来是相克的,但在实际的世界,它们之间却又是从属的。”这是借鲁迅阐述了他自己的政治文学观。

竹内好后来讲到他的这些观点产生的过程。他说:“当时中国的文学,有中共地区的文学,有重庆地区的文学,有在日军占领下各城市合作者的文学。这后一种文学,在日本文坛上大事鼓吹,我以为它与传统无缘,不是正统的(中国)文学,然而,我害怕提出这一主张,又不可能弄到为论证这一主张的真正的自由中国的作品。因此便寄托鲁迅研究来吐露自己郁屈的心情。^①”这段话是很值得重视的,因为它提供了我们认识“竹内鲁迅”形成的具体历史环境。竹内在这里说的“日军占领下各城市合作者的文学”,即包括“汉奸文学”在内的“沦陷区文学”,它们与当时的日本“侵华文学”合称为所谓“大东亚文学”。竹内好是“大东亚文学”的反对者。1942年,军国主义分子正在筹备召开所谓“大东亚文学家大会”时,竹内好于同年11月,发表《论大东亚文学家大会》一文,明确地表示:“我为了日本文学的荣誉,也为了中国文学的荣誉,我不能服从日本文学家代表与中国文学家代表的此种联合。”这在当时,是一个多么大胆的举动!表现了竹内好的正直和正义的反战立场。正因为如此,他认为,文学只有脱离这些政治活动,文学作品才是干净的,主张文学与政治分离。竹内好把鲁迅说成是这方面的典型,“显示了近似洁癖般的文学的纯粹性,并且忠实地保卫它”。

然而,如果把竹内好关于鲁迅的文学与政治相克的观念仅仅看成是“借题发挥”,那也会失之偏误。事实上,竹内好本人是一位真正的“纯文学”主义者,他是确实用文学主义的眼光来观察鲁迅的。所以他认为:

鲁迅并不是一位有体系的思想家,对于他来说,也没有文学论……他的小说是诗一般的,评论也是感性的。他与运用概念进行思考的气质相去甚远^②。

① 竹内好《思想家鲁迅》,1961年5月。

② 竹内好《作为思想家的鲁迅》,1949年。



竹内好的这种文学主义观念,是在当时日本哲学家西田几多郎(西田哲学)及文学家小林秀雄等的强烈影响下形成的。文学主义在日本当时已极为盛行,而以此种观念来研究中国现代文学的,竹内好则是第一人。

四、鲁迅思想对日本的意义

竹内好认为,在19世纪中期,当日本将有可能成为欧洲的奴隶的时候,它采取了行动,学习了欧洲,从而选择了与欧洲相似的对外扩张,走上了奴隶主的道路。然而,当中国面临着与日本同样的命运的时候,以鲁迅为代表的中国的启蒙家们,却采取了与日本不同的道路,他们要中国摆脱那种奴隶的境遇,又不选择当奴隶主的道路。竹内说:

鲁迅的一生,正是为了摆脱奴隶的境遇,又不走奴隶主的道路,进行了一场绝望的斗争。鲁迅就是在这一斗争中挣扎,在挣扎中发现自己未来的道路。

他认为,以鲁迅为代表的中国与中国文化,“总是不断地通过抵抗来确保自己的存在的”;而日本与日本文化,“总是通过学习西方,实行扩张来确保自己的存在的”。

竹内好是一位把对鲁迅的研究,与对日本的现实结合起来,并且从中引出教训的研究家。他的主要的观点,是通过鲁迅思想的发展道路,批判日本的近代主义。他的这一思想,在战后有了更大的发展,他明确地提出了要从鲁迅的道路中汲取力量,彻底地批判日本的近代主义及其文学流派——日本浪漫派,要肃清日本浪漫派的主要观念——“美意识”。无疑,竹内好的这一部分思想是“竹内鲁迅”最有价值的遗产。

竹内好的鲁迅研究,以他独特的体系,曾经震慑了日本中国学界,在日本鲁迅研究史上具有划时代的意义。在此之前,日本学者对鲁迅的研究,主要在于认识鲁迅形象的基本轮廓,然而,“竹内鲁迅”提出的问题与思维的方式把极大地扩展了对鲁迅研究的纵深视野,它标志着日本的鲁迅研究向前跨出了一大步。这一阶段的划分,正好与日本政治史的阶段划分相呼应,因此,“竹内鲁迅”就成为从“战前鲁迅”到“战后鲁迅”的桥梁。

第四编

日本中国学发展中 “变异”状态研讨

第十五章

日本中国学的变异（一）

皇国主义思潮的侵入与学术的堕落：

大陆政策下的中国观

日本中国学作为日本资本主义进程中的一种文化型态，它几乎是与日本近代化同时产生和形成的。自 19 世纪 60 年代开始的日本近代化进程，使日本摆脱了积弱贫穷的地位，但同时也使日本迅速走上了侵略与掠夺亚洲与世界的道路。本来，由明治维新开始的这一资本主义化过程，对日本天皇制政体而言，它是与世界所有步入资本主义工业化国家初期的基本国策相同，即与它们的殖民地经营相一致的。或许可以说，在第二次世界大战中日本战败之前，天皇制政体追求日本近代化的基本国策便是对外发展殖民地经营。这一基本国策终于使日本中国学在形成之后的半个世纪中，受到严重的挫折而变异。

第一节 “大陆政策”促使中国学变异的基本力量

当 19 世纪末和 20 世纪初，日本中国学作为一种与传统汉学的封建性质不尽相同的近代学术出现于文化领域时，它曾表现出了新的生命力，其中最突出的是形成了一支教养有素的研究家队伍，他们以突破“经学”范畴的广泛的文化阅读为基础，兼容世界近代学术的观念，立足于以“文本经验”和“文本阐述”为核心的实证主义方法论，取得了堪称杰出的学术成果。但是，日本中国学尽管与传统汉学不相一致，但它毕竟是日本近代文化的一种形态，从它孕育的时代起，就受到日本国家主义和国粹主义——

国权论、皇国思想、大肇国精神等,乃至更直接的国家对外扩张政策,如大陆政策等的影响。在20世纪20年代之后,随着日本国家意识形态的日益法西斯化,以及日本国家对外行动的日益侵略化,日本中国学随之也发生了严重的异化。

日本中国学的“变异”,指的是日本中国学从对中国和中国文化的学术研究,蜕变成在学术研究的幌子下为日本国家的直接的政治策略、军事策略和经济策略的利益服务——成为日本国家当时直接的利益工具。造成这种“变异”的力量主要来自三个方面。

第一方面是国家权力的诱导和干预。它依靠观念渗透、经费控制、机构组织等诸方面,使中国学在研究方向上接受日本国家利益意志。20世纪20年代,日本外务省内设立了“对支(对华)文化事业部”,由它策划而成立的“东方文化事业总委员会”,标志着日本军国主义国家试图对中国学的全面控制^①。

第二方面是日本中国学在形成过程中,一部分研究家本来就具有程度不等的国家主义和国粹主义思想,如前述的从“官学体制学派”到“新儒家学派”的学者们所具有的诸种观念。这种国家主义和国粹主义思想在日本中国学创建的时候,它们尚未形成主流。在进入20世纪20年代之后,在日本国家整个政治大气候的刺激下,这些研究家本身所具有的诸种国家主义和国粹主义思想便得到了恶性发展,甚至达于疯狂的形态。像大川周明(1886—1957)、服部宇之吉(1867—1939)那样,把“日本儒学”充作并吞中国的理论,便是典型的实例。

第三方面是本来忠实于学术真理的一些学者,在日本国家权力的压抑之下,又受到内部皇国主义思潮的鼓噪,出于诸种不同的实际利益的诱惑而发生“转向”。这种“转向”的势态在早期南满洲铁道株式会社设立“满洲历史地理调查室”的时候,就已经显现其端倪了。进入20世纪30年代,这种趋势便愈来愈明显。至于当作为战争机构的东亚研究所组织一批有声望的学者共同编撰像《异民族入侵中国史》这样公开的为军国主义侵略他国导航的著作时,便显现出集体性的“转向”了。

正是来自上述三方面的力量,迫使日本中国学在形成之后不久,便逐

^① 关于日本外务省“对支(对华)文化事业部”以及“东方文化事业总委员会”,请阅读本章第三节《大东亚战略体制下的中国研究机构》。

步地脱离了纯正的学术轨道,抛弃了曾经取得过的成果,最后其主体蜕变成成为日本军国主义的工具。日本中国学发生的此种“变异”,使中国学遭受严重挫折。从日本思想文化史上说,这不能不是学术屈从于强权政治的最典型的实例,最终造成了日本中国学作为一门学术的整体性堕落。

当然,在全面检点这一时期日本中国学的意识形态走向,特别是政治导向的研究中,也需要强调指出的是,并不是所有的日本中国学家都发生了“变异”。在当时法西斯意识形态弥漫全国,国家权力无所不在的状态下,仍然有一部分学者,矢志学术真理。他们或退居故里,或埋头读书,老一辈的学者如狩野直喜,年轻一辈的学者如吉川幸次郎——他们一位作为日本中国学创始时期的代表,一位作为这一学术在未来60年代的泰斗,始终怀抱对中国的真诚情感,反对把自己从事的学术作为侵略中国的工具。以他们为代表,在古代文化和现代文化研究领域中,都有一批这样的学者。如田中谦二、入矢义高、竹内好、武田泰淳等。直到今天,本书著者也仍然要向他们表示深深的敬意。

作为“中国学”(Sinology)研究的基础之一,则需要探讨相应的对象国在历史的进程中在不同的政治、经济和文化语境中形成的“中国观念”。从宏观的角度看,“中国观念”恰恰并不主要表现在“Sinology”这门学术中。中国的存在和活动,就促使世界各民族和各国家,都会在不同的层面上形成各自独特的“中国的观念”,并且会以“合力”的形式组合成一个社会的一个特定时代中的具有主流地位的“中国观念”。这样的中国观念,在不同的时期,便会对各国的“Sinology”产生重大的影响的,我们称之为“集体无意识”对学术主体和学者个人的作用。尽管“中国学”中许多的学者标榜自己的“学术独立”,但是,无论是“顺时思维”或者“逆向思维”,任何学者都不可能摆脱他当时生存的语境而独立地存在,因而他的思维,必定具有特定时期的社会总体思维的烙印——公开的或隐蔽的、精致的或粗糙的……。例如,我们可以指证自19世纪中期以来的日本的“中国学家”,几乎没有哪一位是不受他所生存的时代的总体社会的“中国观念”的影响的。只有在总体上把握了特定的对象国的各种“中国观”的形态与特征(尤其是主流“中国观”的形态和特征),才能在对特定国家的“中国学”的论述中获得宽阔的文化视野并相应地把知性积累推向理论思维深度。

为了准确地(科学地)把握和阐述20世纪上半叶日本中国学发展中这一个特殊的阶段的本质特征和相应的学科变合,研究者对日本这个国家

和这个民族在这一特定历史时期中的“中国观”及其历史源流,具备政治思想史和学术史的概念,就成为必不可少的内容,并且几乎成为考虑这一领域的研究者的学术水平的基本标准了。

日本人的“中国观”,自明治维新以来,便从“一元论”分裂为多元形态。19世纪中期的最初的一段时间中,当欧美思潮大量涌入日本之时,“中国观”中的“脱亚论”(“脱亚入欧论”)占其上风。随着明治中后期政治思想形势的变化,“兴亚论”(亚细亚主义)的“中国观”逐渐高涨。“脱亚论”与“兴亚论”看起来似乎对立,其实这是日本欲图获取中国之实利并进而赢得世界霸权从而交替使用或混合使用的一个基本目标的两种运作方式。我以为不能把“脱亚论”与“兴亚论”判断为两种意识形态的对立,它们只是从一个基本点上生长出的两种不同的政治操作模式。19世纪中期以来的日本人的“中国观”的表现形态,本质上取决于日本国家的意志。随着19世纪末和20世纪初期日本“大陆政策”的逐步形成与发展,日本人的“中国观”便走向畸形,由此引导“日本中国学”步入误区,造成它的严重挫折。

第二节 19世纪日本的“国权论”

日本的“国权论”——为了所谓日本的国家利益,日本必须向外扩张国家权力的理论。自19世纪以来,如同幽灵一般,缠绕着从江户幕府末期到明治维新时代的许多政客、军阀、学者、文人、浪人乃至平民百姓的头脑,成为日本在实现近代化过程中不断向外掠夺的行动导标,并且构成为20世纪20—40年代的具有疯狂侵略性的“大东亚中国观”的观念核心基础。

一、佐藤信渊及其《宇内混同秘策》

19世纪初期,江户幕府面临西方列强的压迫。日本国内在如何御侮治国的根本方略上,就有了许多的不同见解。博物学家佐藤信渊(1767—1850)曾由医学旁及农政、海防,在如何治国保权的方略方面,有一系列的主张,诸如提倡中央集权国家,教化国民等。其中最引人注目的,则是倡导所谓“提举国力,雄飞世界”的主张。他认为,要使日本强大,则必需向外扩张日本的权益,而首当其冲者,则应“讨伐东洋诸国并吞之”。他的这种

主张集中表现在于文政六年(1823年)撰成的《宇内混同秘策》中。佐藤信渊在该文中说:

当今之世于万国之中,土地最广大,物产最富饶,兵威最强盛者,莫过于如支那国者。支那虽与皇国密迹邻接,然尽其全国之力经略之,则无可以加害皇国之策。……

由皇国征伐支那,如节制得宜,不过五、七年间,彼国必土崩瓦解也。

故以皇国开发他国,必先并吞支那以为肇始也^①

佐藤信渊的《宇内混同秘策》是向各藩阀陈述的由他设计的日本自强的方略。这个方略亦即“秘策”的根本目标是“宇内混同”。佐藤信渊主张将世界万国“混同”为日本的一区,使“万国君长”尽为日本之臣仆。他鼓吹实现“宇内混同”这一根本目标的第一步,则是以“并吞支那以为肇始”。佐藤信渊甚至梦想“席卷中国北方,而以南京为皇居”。

佐藤信渊的这种政治强权构想,便是其后日本“国权论”的滥觞,而他把这种构想定名为“宇内混同”,其中所确认的基本目标和步骤,经过一百年的积聚准备,终于在20世纪二三十年代,由日本军国主义付之实施。

19世纪的20年代,当时的日本还是一个闭关自守的蕞尔小国,佐藤信渊何以能够发此狂妄主张,竟然扬言“皇国开发他国,必先并吞支那以为肇始”,提出如此强权的政治构想,乍看起来使人触目惊心,其实并不奇怪。这一强权政治的构想,是基于极端民族主义立场发生的。这一立场便是由江户时代中期国粹主义学术的形成,“万世一系”的大皇国观念的发展并灌输于民众而得到极大表现的封建武士对领土的野心。

本来,这种封建武士追求领土的野心,可以追溯到16世纪末丰臣秀吉时代。1591年丰臣秀吉发动对朝鲜的战争后,于1592年公然声称“此行将直捣大明国”,“占领天竺(印度)”。只是因为当时各将军之间忙于内部攻伐,而至德川时代,又匆忙地实行了闭关锁国的国策,一时与外部世界隔绝,对外领土野心有所收敛。19世纪初期起,在国粹主义思潮——“大和魂”的刺激下,民族主义立场向极端的方向发展,于是便有了佐藤信渊这样的“国权论”的产生。不要以为这种主张只是“书生之见”,在进入近代

^① 佐藤信渊的引文,皆引自《近代思想大系》卷二十一“佐藤信渊章”。

之后,此种“国权论”便与国家主义、法西斯主义相结合,成为日本军国主义的理论核心。这一理论观念在其每一个发展阶段中,都弥漫于各个领域和阶层,深深地腐蚀着日本人的心灵。

二、吉田松阴及其《幽囚录》

江戸时代末期“开国攘夷”派的著名人士吉田松阴(1830—1859)崛起于草莽之中。吉田松阴是一个复杂的人物,虽然他年仅30岁便牺牲在幕府的屠刀下,成为了日本维新自强的先驱。历来对吉田松阴的评说,都强调了他作为明治维新先驱的作用,强调了他30岁为日本民族崛起而牺牲的伟绩,强调了他一生“不贪酒、不耽色、只喜读书和良友”的个人品节,所有这些或许都是事实。但日本学术界几乎所有的议论者都忽略了或者回避了吉田松阴观念中一个非常尖锐的思想特征——强烈的民族扩张主义。^①

吉田松阴的一系列“强国日本”的观念,也使他成为在自强中希冀侵略域外世界的日本近代民族扩张主义的先驱。1855年,吉田松阴因为“勤王”义举,被幕府投入监狱,故而有《幽囚录》问世。吉田松阴在此书中说,日本应“北割满洲(中国东北)之地,南收吕宋诸岛,可渐示进取之势”。他甚至说,日本在与列强打交道中失之于欧美的不平等条约,“将偿还于鲜满(朝鲜和满洲)”。强调日本对外行动的第一步,便是“割易取之朝鲜、满洲(中国东北)与支那(中国)”。

吉田松阴在这里提出了以后成为日本军国主义“大陆政策”的最核心观念——在亚洲建立起以中国为中心而形成日本的势力范围。吉田松阴规划的所谓“北割满洲之地,南收吕宋诸岛,可渐示进取之势”,以后便成为20世纪日本军国主义“大东亚共荣圈”的雏型。吉田松阴说日本失却的利益“将偿还于鲜满”等,便是自19世纪末中日甲午战争以来日本追求的战略目标。这里还特别值得注意,吉田松阴使用“满洲”这一概念,他把“满洲”作为“支那”(中国)本土之外的另一实体来对待,这便潜伏下了其

^① 例如1996年12月北京大学比较文学与比较文化研究所与日本国立国际日本文化研究中心联合在北京大学举行的“东方文化研究国际研讨会”上,日本京都大学名誉教授、著名的中国学家竹内实教授说:“吉田松阴为了日本的维新和强大,30岁就被幕府处死,多么好的一个青年啊!我们的中国朋友常常认为它具有侵略思想,希望你们在侵略两个字上打上引号吧。”

后日本军国主义对我国东北的一系列野心。他的思想观念的基本欲求,实际上就是后来明治维新派许多政客、军阀的思想特点,特别有意思的是明治维新中一系列著名人物,如明治初期著名的“维新四杰”的木户孝允、首相伊藤博文、外务大臣井上馨、陆军大臣山县有朋等,都是吉田松阴的学生——据说他的学生中因“维新”有功而获得勋位者有37人。吉田松阴虽然自己死于幕府的屠刀之下,但他的以侵占邻国为“强国日本”的思想不仅成为明治维新理论的国家观念,而且有他的学生们逐渐付之为行动。

例如1887年日本参谋本部提出“清国征讨策”,主张在清朝政府实行新军制改革前发动进攻,1888年陆军大臣山县有朋提出“军事意见书”,主张在西伯利亚铁路修通之前,完成对朝鲜的进击,1890年山县有朋又提出日本的“利益线”应以朝鲜满洲为界,并“坚定地保卫利益线”,1931年制造“九·一八”事变,1934年策划所谓伪“满洲国”等。事实上,吉田松阴的“国权论”主张,便是日本从封建武士的领土野心发展为近代资本主义的军国主义向外殖民扩张的理论桥梁。

三、“国权论”与传统的“大和魂”

日本的“国权论”以“大和魂”作为核心,在不同的发展阶段上,常使日本人陷入宗教式的迷狂之中。此种“国权论”大约包括三个层面的价值观念。

第一层面便是日本国体优越感——他们依据神话而确认天皇本系“天孙降临”,皇统为“万世一系”;

第二层面便是日本文化优越感——他们认为以《古事记》和《万叶集》为代表的日本文化和日本语言所具有“神秘性”是无与伦比的;

第三层面便是日本家族优越感——他们认为全日本是一个家族,天皇是唯一家长,任何个人的荣毁得失,全系于家长一人,家长的权力可以介入全家族成员的一切方面,离开了全家族的利益,便也失去了个人的利益。^①

几乎每一个日本“国权论”者,都具有上述这些价值观念。当1859年吉田松阴临刑前,他留下的遗言说“肉躯纵曝武藏野,白骨犹唱大和魂”。直至1932年5月,天皇被迫决定处决“五一五”事件暗杀首相犬养毅的极

^① 关于“大和魂”以及它的形成的文化材料,本书著者在《比较文学视野中的日本文化》(北京大学出版社,2004年)中有较多的阐述。有兴趣的读者可以作参考阅读。

端法西斯分子时,以北一辉为首的这些军国主义者仍然高呼“天皇万岁”。

日本的明治维新,无疑在日本面临西方列强的压迫时,拯救了日本。但是,摆脱了列强瓜分危机的日本,却把从幕府时代接受来的传统的“国权论”与新形势中形成的国家主义相结合,配合日本资本主义产业发展的需要,积极地推行国权扩张活动。1885年10月出版了东海散士柴四郎撰著的畅销小说《佳人之奇遇》,其中说:“方今燃眉之急,与其内伸十尺之自由,毋宁外张一尺之国权”。这可以说是当时参与明治维新中的许多人的心态。

日本史学家认为,明治时代日本的对外经营方面,有“现实派”和“情绪派”之别,也称为“内治派”与“大陆派”。然而在实际上,在日本的内政问题上,参与维新的各种利益集团,各种信仰人士,存在着许多尖锐的冲突和无法调和的矛盾,但是,在“外伸国权”方面,参与维新的各种各样派别的头面人物,“现实派”和“情绪派”,“内治派”与“大陆派”,几乎都是属于同一种观念体系,虽然在表述上各有不同,但在把日本的强大与并吞中国朝鲜的要求结合在一起的本质方面,却是一致的——现实派的现实性国家欲求与浪漫性的大陆经营结合在一起,则是毫无疑问的。

日本中国学作为日本近代文化中研究中国与中国文化的专门学术,在“国权论”把实现自身利益的第一目标指向中国的形势下,它陷入了为这个国家根本利益服务的无法脱逃的悲剧性命运。

第三节 “兴亚轮”的形成与亚细亚主义的本质

一、樽井藤吉的“大东合邦论”与兴亚论

明治二十四年(1891年)5月到11月,日本亚细亚主义者樽井藤吉(1850—?)在《自由平等经论》杂志上刊登《未定稿》,提出了“大东合邦论”^①。

《大东合邦论》分为“序言”、“大东国号释义”、“人世大势(上、下)”、“世态变迁(上、下)”、“万国情况”、“俄情”、“支那(中国)情况”,“朝鲜情

^① 樽井藤吉的这一“大东合邦论”的《未定稿》在1893年和1910年有两次自刊单行本。

况”、“和韩古今之交涉”、“国家及政治”等共12章。其后两次重印时略有变动。“大东合邦论”的基本主张是强调日本面对世界列强,应该与朝鲜“合邦”并与中国“合纵”,定国名为“大东”,实现以日本为盟主的东亚三国一体化,这是日本19世纪末“亚细亚主义”思潮把理论向实体化方向推进的重要步骤,从而使自19世纪80年代以来的“振亚论”、“兴亚论”的雏型逐步具体化了。

樽井藤吉年轻时代与中江兆民、末广重恭、平冈浩太郎、日下部正一、马场辰猪、宗像正等人倡办“东洋学馆”,招收日本学生研究中国问题。“东洋学馆”在其成立的时候发表了《趣旨书》。从这份《趣旨书》中,可以看出樽井藤吉等人基本的政治思想面貌。

《趣旨书》说:

孤島千年之鎖鑰已破,歐美之風潮決堤,于此乎世態人情一變,所謂廉耻節義者殆拂地而盡,唯駛新奇浮華之境,或結黨營私而稱“政黨”者,甲乙紛紜,國已呈不國之狀,是豈吾邦國之面貌哉?……我國欲保全永久獨立之體面,不得不專注于東洋政策之得失與否。蓋東洋之神髓,存于清國之頭上。若論與我國之關係,則輔車相倚,唇齒相保為其大要。苟有以“老士”為任者,則將主眼置于此、可也。今日事有可怪不堪者,方今論政治之要且留學海外者,皆指歐美天地;而至近連接不可分離之清國者,則寥無所聞,此洵一大闕憾矣。吾輩誠信通曉清國之政治、人情、風俗、語言等,所謂神髓手足活動之妙在于此,茲設一大學校,以養成大成有為之人士,于茲將長江一浮千里,挽回東洋之衰運也。^①

这里表露的是19世纪80年代一种与“脱亚入欧”形态的政治思想运作相反的思考形式——他们强调日清两国“辅车相倚、唇齿相保”,而“挽回东洋之衰运”在于日清之合作,世称“兴亚论”。如果把主张“脱亚论”的那些日本西化论者称为“欧洲派”,那么,主张“兴亚论”的这些东亚联邦主义者便是“亚洲派”了。1880年日本出现了以上述宗旨为联结的组织,定名“兴亚会”。这一名称,受到在日本的中国人的批评,认为小小日本,动辄倡言“兴亚”,未免狂妄自大。故不久改称“亚细亚会”。“兴亚论”也广

^① 1884年(明治十七年)8月14日《朝日新闻》。

泛地称为“亚细亚主义”^①。

樽井藤吉不仅在观念上倡导“兴亚论”，而且也是一个行动派人士。1884年法国企图用武力夺取中国领土，发生中法战争。是年8月3日，法军炮击台湾基隆，8月23日攻击福州。此事对日本亚细亚主义者以很大冲击。当此事变发生时，“樽井藤吉闻法军攻击福州，即谓此关系东洋诸国之安危，非仅清国之忧心。遂渡航清国，将欲解救之”。他在中国与松元龟太郎、曾根俊虎、白井新太郎等组织“福州组”，“集悲愤慷慨之志，谈论风生，讲大陆改革之策”^②。于是，派参谋本部中尉小泽豁浪秘密与哥老会相联系，援求福州，他们希望以此事为契机，“若南北同时举事，迅必风靡四百余州，遂成支那之大改造”。

樽井藤吉认为，当今的世界上的国际关系，存在着“竞争”和“亲和”两种形态。他说：

然所以曰亲和者何，盖始于爱己，爱己之故则同气相求，同气相求之故则同类相依。同类相依则得达于相助之企望。故曰亲和者，乃天赋之性也。（《人世大势》）

……

冒险系进步之始，交际为文明之母。然则冒险属“竞争”，而交际属“亲和”。（《人世大势》下）

樽井氏认为，生存竞争——优胜劣败，自然淘汰，这是进化论的概念。在欧洲那样的“异种族混合的社会”中，“竞争”表现得极为激烈，由此而带来了西洋文明的发达。但是，他又认为，“竞争”并不是万能的，它作为社会的“属性”，其功能仅在于“用”。与“竞争”相对立的万国准则便是“亲和”——“亲和为万物通有之性，其本源盖出于天”。

樽井藤吉主张“东亚亲和论”。他说：

① “亚细亚主义”是一种政治主张，也是一种意识形态，也是一种文化学术思潮，东亚诸国不同阶层人士有不同的阐述。本章表述的是日本特定时期中特定层面的“亚细亚主义价值观”，并非经论“亚细亚主义”的价值。

② 参见曾根俊虎《法越交兵记》。

我东亚之黄人,乃今若讲富强之策,然则以自然淘汰之势,则终为白人所绝灭,此则必然之势也。……

我东亚诸国之所长,在于“一和结合”之性情。

若同种相和,则不必以生存竞争立于世界。(《世态变迁》下)

樽井藤吉把欧洲社会归为“异种族混合的社会”,认为可以采用“竞争”以取得文明的进步。相对比而言,他把东亚社会称为“一种族繁殖的社会”,认为于今之势,采用“亲和”而创造同种相和,造成一大势力,是最为必须的了。这是一个对后世“大东亚中国观”影响至深的概念——所谓欧洲社会是“异种族混合的社会”,东亚社会是“一种族繁殖的社会”。樽井藤吉把中国、日本、朝鲜等东亚国家的民族称为“一种族”,这不是人类文化学的概念,而是政治学的概念。他正是在这个概念的基础上,建立起了“大东合邦论”的理论——“同种相和”。这个“一种族”概念,以后在“大东亚中国观”中,便被进一步发展而描述为“中日同文同种”了。

樽井藤吉认为,东亚“一种族繁殖的社会”存在着此种“亲和”的基础。他说:

凡社会由此单一种族构成,则生亲爱之厚情,若有亲爱之厚情,则伦理自存焉。伦理存则和顺之性成,和顺之性存则尊敬其父老,尊敬其父老则督制起,督制起则协力分劳,协力分劳则创造社会。故社会由单一种族构成,其秩序则自成族制;族制既定则治人民可矣。自治之所重则在软化,而不在法律。(《世态变迁》上)

这便是说,樽井藤吉是把汉字文化圈的“孝悌忠信仁义礼让”作为东亚民族“亲和”的基础。所以他说“教化为德,此属亲和;惩罚为权,此属竞争”(《国家及政治》)。也就是说,所谓“亲和”,是依靠教化使东亚各国“协力分劳”而实行一体化,这便是儒学的“圣人之道”的表现。他在论说自己托名“秋月种树”,并与之对谈曰:

秋月种树曰:唐虞之禅让,此为共和政治之始。周公之制《周官》,此为主宪政治之本。呜呼,尧舜周公之道,行于今日之欧美而不行于东亚矣。(《国家及政治》)。

这么说来,樽井藤吉认为,欧洲的“共和政治”、“立宪政治”本始在于儒学,东亚国家无疑应该以此“圣人之道”而行之,从而来实现“万国合同,宇内一统”。

这一观念,既阐述了樽井藤吉“合邦论”的基本理论,而且为其后日本亚细亚主义者在“合邦”中的“王道论”作了先导。

以上述“合邦”理论为基础,樽井藤吉提出了“大东合邦”的两个实际行动步骤:第一便是与朝鲜“合邦”,第二便是与中国“合纵”。

所谓“与朝鲜合邦”,樽井藤吉认为,日本的“文明开化”已经超出了朝鲜,由于两国地理相近,为了使朝鲜免于遭受西洋列强和中国的分割。必须把朝鲜置于日本的保护之下,形成“合邦”。在日鲜合邦之后,朝鲜将比日本获得更大的利益。樽井藤吉有如下的分析:

朝鲜国王如欲保永世之尊荣,则不如与日本合同。日本之皇统,亘古之万世一系,此为国民忠诚之果实。与此结成兄弟之谊,彼此并立,王统则以日本国民之拥护为本,此所以使彼传于万世,如麻中之蓬也。如是,合邦之制对两国民众而言则名尊奉其君。为朝鲜王而官,不得不而为之也。(《合同利害》)

这个主张在本质上便是“日韩合并论”。朝鲜人必须奉戴日本天皇,以日本皇统为王统,朝鲜国王成为“合邦国”中的统君之一,此即是使朝鲜成为日本的殖民地。但是,樽井藤吉特别强调,“日韩合邦”与欧洲殖民地是不相同的。不同在何处呢?欧洲开拓殖民地是以强权武力,用一种文化征服另一种文化。“大东合邦”是在单一种族文化(圣王之道)共识的基础上,以和平方式实现的。此即谓之“亲和”。

所谓与清国“合纵”,樽井藤吉认为,中国清朝面临着西洋列强的分割,日本应该与清政府联合以抵御外侮。日本与清国即使难以完全“合邦”,也可以实现“合纵”。在此“合纵”中,“日本对清国的开明,承担着指导性的作用”。樽井藤吉说:

(清国)以情弱顽钝而成俗,一朝为白人所据,则奈清国利害何。为清国之长计,在于去其不足恃者而恃其足恃者,……若从今以与日本合纵而

养其力，则其气宇自然活达，此乃变不足恃者而成足恃者也。大东合邦之事，于清国有益无害矣。

樽井藤吉创导与中国“合纵”，他认为这是“文明进步之必须”，而此种“合纵”则是“大东合邦”的基础。日本之所以倡导对中国“合纵”，是为使中国避免“为白人所据”，中国因为“懦弱顽钝”而变得衰弱，只有日本的文明开化，已成为亚洲的先进——这一立场比早期“东洋学馆”宣言有了很大变化，其重点有两个，一是鼓吹中朝日联合的必要性，二是强调日本的中心地位和指导作用。

樽井藤吉的这种“大东合邦论”，是19世纪末期日本亚细亚主义的典型形态。日本的亚细亚主义与前述以福泽谕吉为代表的“脱亚论”，几乎产生于同一时期，它与“脱亚论”的运转形式不同，主张为了日本的利益和安全，需要在东亚结合成有朝鲜参加的，以中国为基础的，以日本为盟主的联合政体，以与欧美列强抗衡。

“兴亚论”在当时日本朝野，乃至中国反清人士中，有着广泛的接受层面，而且表现为广泛的多义性。总起来说，一部分“民权论”者持“兴亚论”主张，企望以东亚各国的联合来抵御外侮。直至20世纪20年代，中国革命先行者孙中山在日本提出了“大亚细亚主义”，皆属这一体系^①。但是“兴亚论”的大多数创导者和支持者，基本上都属于“国权论”的阵营——他们并不是以争取民族平等为东亚联合的出发点，而都是以伸张日本国家利益作为“兴亚”的最根本的要求。

二、冈仓天心的“亚细亚一体化”

在樽井藤吉提出“大东合邦论”的前后，已经有了曾根俊虎、长冈护美等的“兴亚会”，白井新太郎、副岛种臣等的“东邦协会”等的亚细亚主义组织。其中最值得注意的是继樽井藤吉之后，冈仓天心提出的“亚洲一体化”的口号。

冈仓天心（1862—1913）是一位学者，一位诗人，著名的美术评论家^②。

^① 1923年孙中山在神户的演说。

^② 冈仓天心出生日本横滨。本名觉三。曾任东京美术学校校长。后与横山大观、菱田春草等创立日本美术院。主要著作有《茶の本》《日本の目覚め》《东洋的理想》等。

他具有与樽井藤吉相似的政治历史观。他认为,西洋社会基本的特色是“竞争”与“自由”,东洋社会的基本特色是“调和”与“统一”。基于这一观念,冈仓天心在其著名的用英文撰写的《东洋的社会》一书中,开首第一句便写下了“亚洲一体化”。他说:

亚洲一体化。

喜马拉雅山脉分割了两个强有力的文明——具有孔子的共同主义的中国文明与具有达摩的个别主义的印度文明。尽管如此,这雪的屏障不可能遮断对于它们的终极与普遍的爱的扩展。我以为,这一爱的本身正是亚洲各民族共同相继的财产,也正是从这一爱的本身,才生产出对于他们来说的世界所有的大宗教。

这一观念充满了诗人气质,他强调亚洲文化所共有的“爱”是不能阻断的,因而冈仓天心要求首先形成亚洲文化的一体性。这种“文化一体性”是以日本文化为中心的,是汇融于日本的一体性。冈仓天心说:

日本是亚洲文明的博物馆,此外没有其他的博物馆。如此说来,日本民族惊异的天才,在于它不失去古老的而又欢迎新生的这一“不二元主义”精神。因而就像注意过去理想的每一个阶段那样引导它创造新生。

冈仓天心在这里注意的是文化一体化。他举宗教为例说,日本的神道,至今保护着佛教渡来之前的祖先崇拜的仪式,而各种各样的佛教者,至今守护着这一宗教发展史上的各种各样的宗派,这些宗派,又依照它们传入日本的自然顺序在日本的土地上丰富发达。由此,他呼吁今日日本要有新的觉醒,来迎接亚洲文化汇融于日本这一亚洲文明的博物馆的新时代的到来。

冈仓天心曾经在亚洲许多国家作过考察,其中从1893年到1912年的近20年间,访问过中国三次。他以这种考察的经验与诗人的直觉,给亚细亚主义注入了独特的思想性和文学性的表现。由冈仓天心提倡的“亚洲文化一体化”,其后在“大东亚中国观”中被演绎为所谓“协和文化”、“协和文学”这样一些东亚一体化的文化形态。

三、日本浪人的“亚细亚主义”

在 19 世纪末期 20 世纪初期,日本亚细亚主义中国观逐步形成的过程中,不能忽略了日本浪人与浪人组织在其中的作用。

“浪人”是日本社会历史发展中一个特殊的阶层,据说在公元 7 世纪大化革新时代已经产生。这里说的“浪人”是指自明治维新以来一些既无固定职业工作,又依附于某种政治势力,其社会地位不被承认,却又能制造某些社会势态的一个阶层,原本于失却了藩主的许多武士,后来新生的浪人来源就较广泛了。这一时期日本浪人的活动,对日本中国观乃至日本中国学都产生了相当的影响。他们大多从“兴亚论”立场出发,认为一个腐败的清政府,已不足与日本为伍,必须推翻这个政权,建立一个理解日本,并且与日本“合作”的中国政府,以实现日本的政策。这是露骨的日本中心主义。如头山满的“黑龙会”等便持这种观点——创造一个亲日本的中国政权,便是他们的目标。这种追求,在其后的日本大陆政策中,得到了广泛而充分的表现。

以樽井藤吉的“大东合邦论”为标识的亚细亚主义(“兴亚论”)在这一时期日趋完成,它在形式上与“脱亚论”相对峙,但深求其实质,由日本国权论者创导的这一理论主张,意在建立与扩张日本的权益。因此,它与“脱亚论”相同,同样是以打破以往千余年来中日之间的平等为前提的。他们强调,以往的中国观,“没有把与日本的现实性关系作为前提性主体”,“是仅从知识的角度来看待中国的形骸化表现”。从日本中国学史来看,自 19 世纪 80 年代天皇的《教育敕语》下达之后培养出来的日本政界军界等人士,持“兴亚论”观点的人愈来愈多,终于在 20 世纪二三十年代,以国权论者的“兴亚论”为基础,吸收了“脱亚论”的许多观念,造成了对中国和东亚具有疯狂进攻性的“大东亚中国观”。

第四节 日本大东亚中国观的确立

20 世纪 20 年代开始,日本国家迅速走上了军国主义道路,国家意识形态日益法西斯化。所谓“军国主义”,指的是这一国家或社会群体,为了战争或策动战争所采取的制度和措施,在总体生活中占有绝对的地位,使

经济、政治、教育和文化等国民生活的领域,从属于军事价值的思想及行动模式。我们不用“帝国主义”而强调“军国主义”,主要原因乃注重从这一时期开始的日本武力侵略的层面——其中主要是日本对中国的政策,即大陆政策的主要形态,已由政治的和经济的侵略活动,转化为军事为主的侵略行动了。

一、法西斯主义的政治本质与日本的法西斯主义结社

20 世纪二三十年代,军国主义的日本在国家意识形态上转向了法西斯主义。

法西斯主义(Fascism)这个名称起源于 1919 年 3 月在意大利米兰出现的“战斗法西斯”(il Fascio di Combattimento)组织,这是一个反社会主义的民间军事组织。意大利语称为“fascismo”。但是,这个组织不使用意大利文而使用“Fascio”一词,则显然强调其意义来源于拉丁文“Fascis”。拉丁文原义是指古罗马执政官前放置的棒束。“Fascis”的物象意义是以“捆在一起的一束棍棒,中间插一柄斧头”指称古罗马高官的权力标志。它内涵的精神意义则意味着“服从一个意志、遵命一个权力、万事万众一心”的集权精神。法西斯主义是 20 世纪初期资本主义世界陷入经济困境的产物。政治、经济和社会动荡的加剧,大多数民众生存环境的恶化、中间阶层不满现状的情绪急速发展,欧洲各国特别是德国、意大利等统治集团积极准备以战争来重新划分世界,试图以此来寻求摆脱统治危机的策略,促成了法西斯的产生和发展。

法西斯主义在本质上是一种“超国家主义”(集权国家主义、国家社会主义),是一种敌视 18 世纪和 19 世纪主要哲学思想——法国革命精神和美国革命精神的思潮,并且是直接对抗正在欧亚发展着的社会主义运动的思潮。它反对民主主义和自由主义,主张建立以超阶级相标榜的集权主义统治,实行对民众的全面统制和恐怖镇压;它进行反垄断资本的社会蛊惑宣传,并极端仇视社会主义和无产阶级革命;狂热鼓吹民族沙文主义、奉行重新分割世界的战争政策。这一思潮的主体体系,很快在以欧亚为中心的世界各地发展起来。

法西斯主义具有明显的四个价值层面。

第一是狂热地以民族沙文主义为基础宣传本民族的绝对优越感,鼓吹“优等民族统治世界的必然性”,这就是所谓“民族群体至上”的狂热;

第二是狂热地宣传全民族(全国家)一个领袖的至高无上的地位,用强权迫使全社会对“领袖”的神秘主义忠诚,这就是所谓“领袖至上”的狂热;

第三是狂热鼓吹重新分配世界利益,战争解决社会难题,把发展与保持军事力量视为社会的最基本的目标,鼓吹并推进建立军人独裁政权,这就是“战争至上”的狂热;

第四是贬抑人类正常生存的基本理智,在“革命”的虚伪名义下狂热煽动社会暴力,以超乎人性能够容忍的残酷手段对付一切持不同政见的对象,铲除非类异己,这就是所谓“(革命)激情至上”的狂热。

法西斯主义分子把上述四个价值层面体现的精神失常的狂热性不断转化为行动趋向,本质地与崇尚暴力联结在一起的。在资本主义世界范围内,用“崇拜、服从、战斗、屠杀”挑战人类最基本的生存权利。这是20世纪时代人类最丑恶的精神形态和行为导向。

法西斯主义是一种在特定历史条件下形成的国际现象。继意大利的“战斗法西斯”之后,同年5月,德国出现了法西斯性质的“德国工人党”又称“纳粹”(Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, Nazi),1920年4月,“德国工人党”改称“德国国家社会主义工人党”。1921年11月,意大利“国家法西斯党”成立,1922年10月发动罗马政变,1926年意大利的法西斯体制开始形成。匈牙利建立了以霍尔蒂(Horthy, Miklos)(Nagyban-yai)为首的法西斯军事独裁,1923年~1926年在保加利亚建立了常可夫的法西斯统治,1926年波兰出现了称为“萨纳奇”(Sanacja——拉丁语“Sanatio”)的法西斯体制,不久,法国的“火十字团”(Croix-de-Feu)、英国的“法西斯联盟”、美国的“自由联盟”和“黑色军团”等法西斯团体猖獗一时,并且很快波及了南美洲的阿根廷、非洲的南非等国家,渗透入其主流意识中,成为全球性的反进步反民主的意识形态和政治运动。

日本是当时亚洲接受法西斯主义最为迅速的国家,最先出现的法西斯主义组织,则是“国家社会主义派”系统的以北一辉(1883—1937),大川周明(1886—1957)为首的“老壮会”、“犹存会”等,他们以“国家主义”为核心,以“抑制富裕”、“实行国际主义和社会主义”为幌子,鼓吹“宣扬神武建国之精神,护持神圣的国体于无穷”,在民间、军队和政客中推进法西斯运动。综观20世纪20年代到30年代的十余年初期的日本政治思想状态,则是各种法西斯团体迅速发展,其系统大致有四:第一系统则是上述最先

出现的“国家社会主义派”北一辉、大川周明系的组织；第二是“大亚细亚主义派”的组织，如内田良平（1874—1937）、头山满（1855—1944）等的“玄洋社”、“浪人会”、“黑龙会”等。其成员多为游侠、浪人中老右翼军国主义分子，鼓吹“以义侠为本领”、“以皇室为中心”、“重古来惯行之血约作法”、“阐扬东方文化之大道”，其中有一些是老牌的浪人黑帮组织，此时以法西斯主义重新装备自己；第三系统是“经纶学盟系统”，这一系统标榜自己是“寄情于经纶东亚的人物”。他们中的大部分人在明治维新的有限改革中失意，他们在日本失去了实现自己意志的场所，却在中國大陸寻找其所谓“雄飞”的天地。这一系统以上杉慎吉（1878—1929）“爱国勤劳党”为中心，鼓吹在“一君万民”的基础上，建设所谓“无剥削的国家”。第四系统是“国本社”系统，这一系统以平沼骐一郎（1867—1952）的“国本社”为中心。他本人后任日本首相，其成员皆为政客军阀，如东条英机（1884—1948）、荒木贞夫（1877—1966）、宇垣一成（1868—1956）等，其基层成员皆为少壮将校。据当时日本内务省统计，把这个国家推向法西斯军国主义的诸种结社组织，到1932年，竟多达1965个。

法西斯主义思潮在日本呈现弥漫性扩展，这是毫不奇怪的。长期以来的“国权论”观念，弥漫于社会各个层面的国家主义与国粹主义，在政客、军人与浪人中日益发展的军国主义，这些便是最后汇合成法西斯主义的最好的土壤。在这一时代法西斯主义溃瘍糜烂的过程中，相应地出现了一批理论说客，其中，北一辉和大川周明是最重要的理论代表。从日本中国学说史来说，他们也是“大东亚中国观”的最经典性的代表^①。

二、法西斯主义思想魔王北一辉及其《日本改造法案大纲》

北一辉是日本法西斯主义理论魁首，人称“思想魔王”。他少年时代受过良好的儒学教育，读过诸如《大学》《中庸》《论语》《孟子》《史记》《文章规范》《十八史略》等汉文典籍，他的寓居挂着“孔孟社”的招牌，但是，北一辉却自认为自己为“国家社会主义者”或“纯正社会主义者”。1905年他作

^① 关于日本法西斯主义形成与蔓延的历史状况，有兴趣的读者可以参阅（日本）井上清《日本の軍國主義》（2卷本）東京大学出版会，1953年；《日本帝國主義の形成》，東京岩波書店，1968年；井上清等編纂《昭和の終焉と天皇制の現在：天皇の戦争責任を追及し……》，東京新泉社，1988年等。

为早稻田大学的旁听生,撰写了《国体论与纯正社会主义》一书,这是北一辉三部理论著作的第一部。1906年经宫崎滔天介绍,参加了孙中山的中国同盟会,辛亥革命时赶赴中国,他在同盟会内参与与扩大派阀争斗,反孙(中山)支宋(教仁),触犯了日本政府在华利益,受日本领事馆“三年禁在中国滞留”的处分,于1913年回国,草拟了一份建议书,要求日本修正对华外交,此书原题名为《支那革命党以及革命之支那》,1921年刊行时改名《支那革命外史》,此书是其后撰写的成为日本法西斯主义理论基石的《日本改造法案大纲》的母胎。这一时期,北一辉与以头山满为头子的右翼国权主义浪人组织“黑龙会”关系极深,并宣称信奉日莲宗,取其镇护国家的教义,自称“龙尊”。1919年七八月间,他在中国上海“闭谷”40余天,完成了他一生中最根本性的著作——《日本改造法案大纲》^①。

《日本改造法案大纲》于1923年刊出,它的总体思想是“改造”日本,置日本于军队控制之下,使之对内实行完全的皇权独裁,对外伸张日本的国家权益,其矛头所指,首先是中国,把所谓“确保中国之安全”、“援助印度之独立”、“命定取得南方之领土”作为日本三大国策,与英国和俄国决战,使日本执世界之牛耳。

战后日本的思想界,在对北一辉的法西斯主义理论的评价方面,某些先生始终以一种惋惜的心情,采取诸多的回护态度。他们认为,北一辉并不是天皇神权的崇拜者,他的学说完成了从“忠君”到“爱国”的转变。甚至有的先生认为,《日本改造法案大纲》是表现了北一辉“考虑的社会主义的内容(在国内推进民主化,对外实现资源平等化)和实现的方法论问题(采取改变的军事独裁)”^②。这些明显的袒护,使我们感到震惊。

以《日本改造法案大纲》为代表,北一辉的“国家论”(大东亚中国观的基础)具有明显的法西斯主义特征;

第一,强烈的日本国体优越感。《日本改造法案大纲》开首便说:“天皇乃国民之总代表,国家之根柱”“是把三千年之生命与六千万人作为一人格的具体化之皇帝”。并盛赞明治天皇是“统一了一千五百年信仰而使国民的自由得到维护和扶持的大皇帝”。这种狂热的皇权论是北一辉整个

^① 本书引用北一辉《日本改造法案大纲》材料,皆见于《北一辉著作集》第2卷,みすず書房,1959年,下同。

^② 参见竹内好《北一辉》(1958年6月)载《人与思想——日本与中国之间》等。

法西斯主义的信仰基础,也是《日本改造法案大纲》的基础——一切的目的都是为了伸张天皇的权利。

第二,强烈的国内极权主义要求。北一辉基于他的上述国体优越感,他认为必须“动用天皇大权”,凭借暴力,实行政变,以改造日本国家——“德漠克拉西(民主)是极其幼稚的主张”、“民约论是幼稚时代的思想”、“选举制是以‘投票神权说’来反对‘天皇神权说’的低能哲学”。北一辉要求立即发布戒严令,中止宪法三年,解散议会,由天皇直接依靠军队和在乡军人团,建立“改造国家内阁”。禁止罢工,根除阶级斗争,一切“纠纷”由“国家”裁决。这一系列的“改造方案”,旨在造成国内完全独裁的天皇制统治。北一辉也表示反对垄断,限制资本。他划定日本的私人财产不得超过300万日元,私人企业资本不得超过1000万日元等。据此,当时被限制的在全国仅数十人而已,而最有意思的,北一辉一面反对财阀,一面却从财阀处获取津贴,三井财团每年资助他两万元钱。他有豪华住宅、私车司机、贴身秘书、男女佣仆等。

第三,强烈的国外扩张主义欲望。北一辉认为,他改造日本于内政实行天皇制极权的目的,是为了对外扩张。他说:

随着国家改造之完成,亚细亚联盟乃可义旗翻扬而真正到来,日本乃可执世界之牛耳,宣布“四海同胞皆是佛子”之天道,垂其功于东亚。

北一辉毫无顾忌地说,为了日本的利益,“不得不寻求大领土”,他说:

我日本由于五十年间将有二倍的人口增长率,百年后至少应该养育二亿四千万人口,不能不寻求大领土。

为此,他提出了日本的“三大国策”。此为第一是“确保中国之安全”,第二是“援助印度之独立”,第三是“命定应该取得南方之领土”。乍看起来,有些蹊巧,为什么诸如“确保中国之安全”会成为日本的国策?其实完全不奇怪。这三项基本国策,是北一辉认定要与英、美、俄等西方列强争夺的主要地区。所以“确保中国之安全”就是确保日本已经自我划定的所谓利益线;“援助印度之独立”就是与英国争夺南亚势力,“命定应该取得南方之领土”,夺取包括英美法等长期占领的太平洋岛屿及南亚、东南亚地

区,此外,北一辉还要求“日本应领有远东西伯利亚”。他所表现的这种扩张欲望,在第二次世界大战中,由他的门徒们完全付之行动。

但是,北一辉的国权扩张论还有自己的独特之处,他运用国家社会主义来解释其侵略的合理性。他并没有论说把对象国变成殖民地的合理性,而是论证从西方帝国主义手中争夺殖民地的合理性。北一辉自称日本与西方列强相比,不过是一个“无产者”而已,他说:

英国乃跨越全世界之大豪富,俄国则地球北部之大地主。以星星诸岛作为国境线之日本,于国际上则处于无产者之地位,岂无堂堂正正之名,向彼等开战以夺取其独占之权利乎?

这是小强盗准备劫夺大强盗的逻辑,由北一辉的这一理论起首,以后大川周明等就把日本从西方列强手中劫夺殖民地,皆称为“解放亚洲”,称为“促进旧欧洲的革命”等。

北一辉的这一系列论说的出现,与日本当时亟欲摆脱严重危机,寻找资本主义发展的新出路密切相关。当时,日本统治集团内的政客,如“七七事变”时的日本首相近卫文磨(1891—1945),提倡“打破现状,争取生存权”,主张在日本“以天皇为轴心,把军部、官僚和人民结合起来”,“实行国际主义和社会主义”——他的“社会主义”,就是国内法西斯化,他的“国际主义”就是公然侵占他国领土,“我国大陆政策就是为了确保这种生存权”。又如学术政客德富苏峰(1863—1957)发表《皇道日本之世界化》《兴亚之大义》等著作,鼓吹“亚洲门罗主义”,主张由日本作为亚洲之主宰。

正是在这种背景下,1929年6月,当时的日本首相、法西斯军人政客田中义一(1864—1929),主持召开了对华政策具有决定意义的“东方会议”。会议发表《对华政策纲领》八条,并有秘密的“田中奏折”。其主张为“欲征服世界,必先征服支那;欲征服支那,必先征服满蒙”。声称此为“明治大帝之遗策”。以此为标志,日本“大陆政策”已告完成,日本已完全军国主义化。^①

^① 《北一辉的革命情结:在中日两国从事革命的历程》,台北:中央研究院近代史研究所,专刊(85),2001年1月。

三、大东亚论客大川周明的中国观本质

在大陆政策下,日本中国学被纳入了对华侵略的军国主义范畴。这其中情况当然也不完全相同。有的研究家是慑于总体潮流而被裹挟;但有的研究家本身就是军国主义分子。在这一时期极为活跃的儒学主义者大川周明(1886—1957)便是典型的代表,他的一系列观念,表达了在“兴亚论”和“脱亚论”合流的基础上形成的“大东亚中国观”的核心。

大川周明出身于医道世家,中学时代生活于著名的汉学家角田俊治家中,奠定了较坚实的汉学基础。大学时代在东京帝国大学专攻东亚与南亚哲学,并获法学博士学位。这二者对他后来一系列的理论见解关系极大。大川周明于20世纪初组织国家社会主义系统的法西斯组织“犹存社”。他向当时正在上海的北一辉呼吁“日本更需要革命”,力促其回国。20年代他供职于“满铁”东亚经济调查局,从科员一直升迁至局长,他作为“满铁”代表,是侵略我国东北的“九·一八”事变策划者之一。大川周明于1939年出任“满铁”最高顾问。在此期间,他撰写了许多论着,阐发其“大东亚中国观”。战后远东国际特别军事法庭宣布大川周明为“甲级战犯”,但因其“精神失常”而未能处刑。

大川周明是20世纪20年代到40年代中期日本主要的法西斯主义文化学家,人称“大东亚论客”。大川周明的“大东亚中国观”,指的是以中国为中心的大东亚观念,其主要内容有四方面。

第一,日本精神论。大川周明“大东亚中国观”的全部核心便是“日本精神”。他说“精神上经过多年的游历之后,我再复归于我魂之故乡。在日本精神之内,我才初次看到了长时间所得不到的东西”。大川周明把“日本精神”称之为他“魂之故乡”。

那么,什么是大川周明的“日本精神”呢?大川周明有多种的阐释——武家时代崇尚武力的“剑客”精神;维新时期“尊王攘夷”的思想;王阳明“知行合一”之下的个人灵魂和意志的磨炼修行等,都是“日本精神”。但是,大川周明认为,所谓“日本精神”,最根本的便是“皇国政治”,他说:“基于天皇亲政之本义,打破以党利为主的政党政治之陋习,以期亿兆一心,实现国民理想之皇国政治”。所谓“皇国政治”,便是“天皇亲政”、“亿兆一心”此即追求基天皇制政体对于民众的极权主义。

“日本精神”不仅是对内治国之本,也是对外扩张之本。1922年,大川

周明办起“社会教育研究所”,1925年改名“大学寮”,在宫内大臣牧野伸显,陆军大将荒木贞夫、海军大将八代六郎,陆军中将秦真次等支持下,招收学生,学习大川周明的“日本精神”讲座。同时兼学汉语、马来语等,受严格军人训练。大川周明说:

大东亚共荣圈无疑要以领导和被领导作为必然的前提。……

日本掌握其领导权,可以说这是为了东亚新秩序的建立和发展的极其自然而必要的事情。不能为了第三国的嫉视,或者为了顾虑东亚各民族的感情而表现出过分的谦让。

他认为“万世一系的天皇崇奉”和“皇国政治”乃是“日本之国粹”,它应该“冠绝五洲”。他竟然声言在这种殖民中,不要“过分的谦让”。于是,大川周明把他“大学寮”中的学生,通过政府和军部,派往亚洲各国去执行他梦想中的“日本精神”对“大东亚共荣圈”的“领导”——充当日本对外扩张的鹰犬。

第二,尧舜王道论。日本从19世纪后期发展起来的“兴亚论”,其中有一个重要的论说便是所谓“改造中国”。此种“改造中国”的核心认为中国原本是一个施行“圣王之道”的泱泱大国,故为日本的楷模。然而,现实的中国,却背离了儒家之教,为实行亚细亚主义,必定要“改造中国”。当时,日本的一位“兴亚论”者南部次郎(1835—1912,曾任日本驻山东芝罘领事)便明确说:“清国久废圣王之道,为此之故,改造清国,以建万世之功业。”有趣的是,当时大凡亚细亚主义者,都主张“改造清国,足以明圣王之道”的。这一说法,就使“兴亚论”者把对中国伸张国权的要求,变成了“改造中国”,重建失落的“圣王之道”了。所以,中国新儒家学派的魁首服部宇之吉说:

今皇国旷古之圣业,着成于再建中国之伟业,吾等欲同心协力,达成此伟大使命^①。

服部宇之吉把“足以明圣王之道”大大推前了一步,他认为中国近代

^① 服部宇之吉《(新修)东洋伦理纲要》,同文书院,1938年。

的革命运动和共产主义思想的传播,都是因为“失却了孔教的真精神”,所以要“改造中国”,便是要实行“尧舜之道”,实行“王道乐土”。这便是日本国权论者所谓“重建中国”的一个最重要的思想论说。

大川周明毫不掩饰地声言,以“尧舜之道”来“重建支那,是皇国旷古的圣业”。它的具体目标是“确认满蒙是日本的生命线”,在中国“建立起王道乐土的新国家”。他说:

佐藤(信渊),所主张的合并支那,在支那人耳朵里听来是不动听的。

.....

合并是使支那和日本置于同样的政治体制之下,依靠“谨奉皇天之神意,使衣食丰足而安黎民”的办法,实行万世人君模範的尧舜之道。^①

这里讲得明白,“尧舜之道”是大川周明“重建支那”的基本核心,而所谓“重建支那”便是“合并支那”,把中国“和日本置于同样的政治体制之下”。这样,大川周明的“尧舜王道论”便清楚地显示了它的凶恶的本质——用武力吞并中国。

大川周明存在着幻想。这个幻想是承继 19 世纪早期国权论和樽井藤吉的“大东合邦”。他把企求建立的“大东亚共荣圈”看成是一个政治实体——他把中国的“抗日斗争”称为“内乱”,声称“只有刻不容缓地平定这一内乱,才能期望大东亚战争的完结”。这一观念正反映了大川周明以“尧舜王道”来吞并中国的军国主义理论。

第三,世界解放论。大川周明认为,日本首要的任务是把中国“置于与日本同一体制下”,“重建支那”。但这不是日本终极的目标。日本将以此为起点,“把日本、满州、支那共同化的广阔的经济圈加以巩固,以此为基础而实现从东南亚开始到印度和中亚的解放”。这便是前述“田中奏折”的最根本之点。

大川周明鼓吹所谓“世界解放论”,他认为日本的历史责任,在于“要使所有的有色人种从不义的压迫下解放出来”,“旧欧洲必须实行革命,被压迫的亚洲必须复兴”。大川周明把日本军国主义称霸世界的野心,描述成“解放”亚洲和促进欧洲“革命”。在这里表现了国家社会主义的两个特

^① 本节大川周明引文,皆引自《近代思想大系》第二十一卷大川週明《日本精神研究》。

点,一是把自己与帝国主义列强争夺殖民地,诡称为“无产者”、“被压迫者”向富豪、“地主”的斗争,二是把自己取代原来的老殖民主义者充当世界霸主,装扮为“解放者”和“革命者”们的“领袖”。然而历史的事实很快便把真实的用心昭示于天下了。

第四,与英、美决战论。大川周明认为,为着实现上述三大目标,完成自己的“使命”,日本必定与英美相撞。因此,与英美作最后的决战,是不可避免的。他声言“必须在中东与英国决斗,在太平洋上与美国争雄。打败两强,实现世界维新”。

北一辉曾认为,日本与英国的争夺是不可避免的,故亟欲建设强大的海军,日本与俄国的争夺是不可避免的,故亟欲建立强大的陆军。大川周明的“与英美决战论”便完善了北一辉的说法,大川周明把它称为“历史安排的命运”。他说:

天国总是存在于剑影之中,日本与欧美以性命相拼赌的决斗,恐怕是历史安排而为新世界诞生所不能避免的命运。

综合上述诸方面,大致可以断定,以大川周明为代表,“大东亚中国观”已经形成,这是一种极富侵略性的观念。

第十六章

日本中国学的变异（二）

军国主义思潮侵入与学术的堕落：

大东亚战略体制的中国研究机构

与日本的“大陆政策”和“大东亚中国观”的形成相同步，日本的政客与军阀迫使“日本中国学”日益明显地为其政策服务。一些具有“国家主义”和“国粹主义”的中国学家，也愈来愈接受“大东亚中国观”而日益法西斯军国主义化。“日本中国学”的主体，正日益彰明地把自身的“学术”变成巩固与扩大天皇制政体和某些人谋取个人最大私利的手段。于是，随着“大东亚战略体制”的逐步形成，产生了适应这一体制需要，以实现其图谋的——一系列“研究”组织。迨至 20 世纪 20 年代末，日本国家意志便把全日本几乎所有的中国学家都囊括在其中了。

第一节 东亚同文会与东亚同文书院

“东亚同文会”及其主要事业——“东亚同文书院”，是近代日本以“兴亚论”（亚细亚主义）形式出现，而其真实的目的在于通过对所谓“中国通”的培养，实现日本在中国的经济、文化诸既定利益的一个极其重要的组织。它创立于 1898 年（明治三十一年），一直活动到 1946 年（昭和二十一年），前后近半个世纪。^①

^① 本节中“东亚同文会与东亚同文书院”一段，及下一段“外務省对支文化事业部与东方文化事业总委员会”中的资料，转引自黄福庆著《近代日本在华文化及社会事业之研究》，台湾中央研究院近代史研究所专刊（45）。

19世纪末期,随着日本天皇《教育敕语》的颁发,亚细亚主义成为日益活跃的政治思潮,各种“兴亚论”的结社组织相应而生。其中最主要的有“振亚社”、“兴亚会”、“东邦协会”、“东亚会”与“同文会”。

“振亚会”成立于1878年,它是近代日本出现的第一个以亚细亚主义为宗旨的研究中国的团体,其倡导者为推动明治维新的主要人物大久保利通。他于1874年日本侵略台湾事件发生后派往中国谈判的全权大臣,回国后,着手组织了全国第一个中国研究社团。该会除以“振亚”为宗旨外,其余目标不甚明确。成立之当年,大久保利通即遭人暗杀,该会随即便停止活动。

“兴亚会”成立于1890年,它是承继“振亚会”而组织起来的政客和学者混杂的社团。首倡者如长冈护美、渡边洪基皆系政界要人,重野安绎等为汉学家,而曾根俊虎、广部精等则为日本对华情报密探之主干。其中有大久保利和,他是大久保利通之子。“兴亚会”创立之初,设立“兴亚学校”,其中有如川岛浪速这样的与军部关系甚深专事对华情报的浪人(日本对华女间谍川岛芳子之养父)。“兴亚会”的名称,当时受到一些中国人士的批评,认为“小小日本,动辄倡言兴亚,未免狂妄自大”。故后来改名为“亚细亚协会”。

“东邦协会”与前述樽井藤吉的“大东合邦论”关系至为密切。该协会为1891年由副岛种臣伯爵倡议而建立,其宗旨为“调查有关东亚南亚各地之地理、商况、兵制、殖民、国际情势,历史和统计”。该协会在“甲午战争”时期,会员有千人之多,极为活跃。后来成为日本政坛要人如担任内阁首相的犬养毅以及原敬、大井宪太郎、陆实、田中卯吉、小村寿太郎、涩泽荣一等的热心支持。

“东亚会”成立于1897年春天,此会由当时担任议员的犬养毅、江藤新作、平冈浩太郎,以及新闻界主笔陆实、池边吉太郎、国权主义极端分子内田良平、三宅雄二郎及浪人宫崎寅藏等发起组成。这是一个以所谓“挽救中国时势”为目的而设立的社团。据它的宗旨,特别要在中国人中发展“有笃志者入会”。当时正在推动光绪皇帝“变法”的康有为,梁启超便为“东亚会”的首批中国人会员。

“同文会”几与“东亚会”同时成立。“同文会”的倡始者为日本贵族中的显赫者近卫笃磨公爵。近卫公爵认为,“东洋实为东洋之东洋,处理东洋

问题,乃东洋人之责任。清国之不振,其弊端在于政治,而非在于其民族”^①。故而,主张组织社团,注重中国问题。近卫公爵的这个主张是值得注意的,当时日本部分朝野人士认为,为了日本的安全与强大,必须改变清廷,其激进者更主张推翻清廷,援助中国“变革”,另建政府。诸种主张,概出于一源。

“东亚会”的成员主要是活动于中国的“中国通”,其中一些人士是长期对华的谍报专家,他们从19世纪末一直活动到20世纪上半叶。其中如岸田吟香、荒尾精、白岩龙平、田锅安之助、高桥谦、中岛真雄等。这些人一直沉醉于所谓“改造中国”的日本国权主义之梦中,其足迹遍于中国各地。“东亚会”另有一部分贵族成员,如长冈护美、清浦奎吾等,也有如日本军方人士如陆军中将谷干城等。

1898年6月,大隈重信组成内阁,出任总理兼外相。大隈内阁立即决定增加外交活动的机密费用,使政府对“民间”的对外活动有更大的支持。于是,经各方协调,以“东亚会”与“同文会”为主,上述各种亚细亚主义团体联合成一体,于同年11月2日,于日本东京正式组织成统一的“东亚同文会”——近代日本第一个全国性的为天皇制政体的对华政策服务的所谓学术研究结社。

东亚同文会的首届干部如次:

会长:近卫笃磨(日本贵族院议长、贵族学习院院长)

副会长:长冈护美(原熊本藩主后裔)

干事长:陆实(日本新闻社社长)

评议员:犬养毅、池边吉太郎、伊泽修二,长谷场纯孝、大冈育造、谷干城、星亨、清浦奎吾、内田康哉,岸田吟香、陆实、平冈浩太郎、根津一、栗原亮一、村松爱藏(等)。

东亚同文会的纲领有四条:

1. 保全中国;
2. 促成中国与朝鲜的改善;
3. 讨论研究中国与朝鲜的时事,以期实行;
4. 唤起舆论。

^① 《东洋同文书院大学院史》第16页。

令人注意的是,这一个由日本人组成的“东亚同文会”,是把“保全中国”作为其纲领之首,其后的每一条宗旨,皆与中国有关。原先在数会合并研讨纲领时,一种见解主张建会之目的在于促进中国之“革命”,令其自强,一种见解主张援助清廷,亦令其自强,以防“内乱”,与列强“共占利益”。最终由近卫笃磨公爵仲裁决定,“数派见解虽有分歧,然皆曰令中国‘自强’以成日本之屏障与前进东亚之基地,故曰‘保全中国’为共同之目的”。读者于此可以明白,这数种见解及其仲裁,其中已经包孕着其后军国主义的“大东亚中国观”的最基本的因素了。

东亚同文会的主要活动,分为日本国部分与中国部分。在日本国内主要是出版一种公开刊物《东亚时论》。但《东亚时论》寿命很短,以后便出版《会报》。此外,国内设立有“调查编纂部”、“支那经济调查部”、“对支贸易诱导部”,从性质上说,“调查编纂部”是中国情况的一般调查,“支那经济调查部”与“对支贸易诱导部”这两个部属经贸方面。这三个部的活动,皆与它的海外部分(中国)活动密切相关的。

东亚同文会在中国的最大活动事业,便是于1900年起设立了“东亚同文书院”。

19世纪末活跃于日本亚细亚主义政坛上的几乎所有的政客都明白,日本欲实现对中国的企图,必须培养出一大批精通中国语,熟悉中国国情,又为日本国策效劳的“人才”。在东亚同文会之前,日本对华活动的老牌间谍荒尾精、根津一、岸田吟香等人,1890年在上海建立了“日清贸易研究所”,从日本国内招募了150人在所内学习,以造就日本急需之“人才”。1893年有89名学生毕业,并且在根津一主持下,编纂成《清国通商综览》,分地理、交通、运输、金融、产业、习惯等项,共2000余页,为日本对华各项活动必备的百科指导。

因此之故,东亚同文会决定在中国开设以培养日本“中国通”为主要目标的学校。1899年,近卫公爵在中国南京专程拜晤清廷两江总督刘坤一,会商在华设立学校之议,获刘坤一赞同。1900年1月,东亚同文会即派专员在南京筹措校务,并于同年5月在南京开学,校名为“南京同文书院”。

南京同文书院首任院长为东亚同文会评议员、前述“日清贸易研究所”主干、日本对华重要谍报人士根津一。首届日籍学生15人。

南京同文书院仅维持了四个月左右,即因义和团事起,便匆匆迁往上海,改名为“东亚同文书院”,开始了其后 45 年漫长的活动。其中 1937 年日军在卢沟桥发动全面侵华战争时,该院曾一时撤至日本国内长崎,以后随日军占领上海而返回,1939 年从专科学校升格为大学。它作为东亚同文会在海外的最大事业,在日本天皇制政体推行其“大陆政策”和“大东亚战略”中起了重要作用。

东业同文书院先后毕业的学生大约为 4600 余人,分别在日本政府机关、伪满及伪蒙疆机关、中国国内各汉奸部门(包括相关的新闻通信社与报刊编辑部、银行金融业、工商业等部门)工作,也有在学校与研究部门工作的。东亚同文书院在培养学生方面,除了课堂教育之外,大量地是组织学生对中国各地进行广泛的社会调查,以获取关于中国的最直接的情报资料。兹列举 1929 年该院学生中国社会调查概况如下:

班名	途经调查地点	参加人数
东三省东北斜线经济调查班	大连、天津、滦州、山海关、连山湾、锦州、沈阳、抚顺、海龙、朝阳、烟筒山、双河镇、吉林、长春、老头沟、铜佛寺、延吉、龙井村、头条沟、会宁、汉城、釜山	4 人
东三省西北斜线经济调查班	天津、滦州、山海关、葫芦岛、锦州、打虎山、彰武、通辽、开通、洮南、昂昂溪、齐齐哈尔、哈尔滨、长春、四平、沈阳、大连	5 人
松花江流域经济调查班	大连、沈阳、小城子、扶余、哈尔滨、呼兰、木兰、汤源、桦川、富锦、临江、哈巴罗布喀、海参崴。	3 人
东中国沿线经济调查班	长春、四平、郑家屯、昂昂溪、满洲里、呼伦、海参崴、安达、哈尔滨、一面坡、海林	4 人
辽河流域及四洮昂沿线经济调查班	天津、北京、营口、新民、法库、铁岭、开源、昌图、四平、辽源、通辽、开通、洮南、昂昂溪、龙江、哈尔滨、长春、奉天、大连。	4 人
天津班	汉口、郑州、北京、天津。	3 人
胶济津浦北段经济调查班	青岛、高密、维县、临淄、临川、博山、济南、德州、东光、沧州、静海、天津。	5 人

续表

班名	途经调查地点	参加人数
陇海路徐州东路经济调查班	青岛、海州、姚湾、新安、徐州、砀山、归德、兰封、开封、中牟、郑州、荥阳、巩县、偃城、洛阳、观音堂、陕州、灵宝、潼关、西安、三原、同州、蒲州、潼关、北京、天津。	5 人
纵贯山西北部经济调查班	汉口、郑州、石家庄、平定、清阳、太原、黄土寨、大孟镇、忻州、平原、阳明堡、代州、广武镇、山阴、应州、口泉、大同、张家口、北京、天津。	7 人
哈齐墨黑路经济调查班	大连、沈阳、长春、哈尔滨、齐齐哈尔、黑河、同江。	6 人
长江沿岸经济调查班	苏州、无锡、镇江、南京、芜湖、安庆、九江、武穴、黄石港、大冶、汉口、宜昌、重庆。	4 人
蜀康经济调查班	汉口、宜昌、重庆、自流井、成都、西康、雅安、夹江、峨嵋山、嘉定、叙州。	7 人
滇蜀经济调查班	香港、海防、河内、东川、老鸭滩、叙州、自流井、仁寿、成都、石桥井、泸州、重庆、宜昌、汉口	6 人
滇越沿线经济调查班	广州、香港、海防、河内、老开、壁风寨、蒙自、个旧、阿迷州、娑分、礼丰、宜良、呈贡、晋宁、昆阳、昆明、河内。	6 人
华南调查班	福州、厦门、汕头、广州、香港、海防、河内。	3 人
华南经济调查班	福州、厦门、汕头、香港、产州、北海、海口、海防、河南、香港。	6 人
呼海黑墨经济调查班	大连、长春、哈尔滨、呼兰、海伦、墨尔根、黑河、同江。	6 人
南洋经济调查班	基隆、马尼拉、巴达维亚、新加坡、曼谷、西贡、香港。	4 人

——据《东亚同文书院志》列表

这张表列出的项目与调查的规模使今天的读者感到无比的震惊,在1929年一学年的时间里,位于上海的东亚同文书院,88位日本籍学生竟然对大半个中国的经济、政治、社会等状况,进行“卷地毯式”的调查。其调查结果,都送回东亚同文会东京总部“调查编纂部”,以《支那经济全书》之名汇编成册。由此不仅培养出了学生堪称为惯于收集中国情报的“中国

通”，而且直接为日本的决策层提供了大量的中国情报。

对于东亚同文书院学生的估价，一位英国记者曾经在当时就这一问题采访了原中国政府的一位有识之士，该人士说：

这是德国对法国历史的重演。1870 年之役，德人对法国之了解，远较法人更为清楚。今日之事，日本对中国亦然^①。

在半个世纪日本侵华的岁月中，东亚同文书院的学生确实扮演了不少重要的间谍角色，证诸事实，此话是中国人士痛彻心腑的言辞。

有一点在本节中也要加以申明，这段历史已经过去了半个世纪，各方面都有了重大变化。东亚同文书院的数千名毕业生，各人具体情况亦不相同。著者绝无意把东亚同文书院学生全部视为间谍和军国主义分子，上述论述是指其主体而言，这也与历史事实相符。东亚同文书院学生中一部分人士，后来成长为中国语学专家和中国文化专家，为战后日本中国学的反省与复苏，作出了贡献。著者自信历史会给予正确的评价。战后接收了东亚同文书院资产的日本爱知大学，利用当年书院的语言卡片，重新编撰了《中日大辞典》，于两国文化交流上，也卓有成绩。关于这一点，也是要加以认真说明的。

第二节 日本外务省“对支文化事业部” 与“东方文化事业总委员会”

一、“对支文化事业特别会计法”与“对支文化事业部”

1923 年 3 月，日本第 46 届国会通过了所谓“对支文化事业特别会计法”，并于同年 3 月 30 日以日本政府第 36 号法律公布执行。

“对支文化事业特别会计法”是日本官方关于“对华文化事业”的各项费用的来源与支付的办法。有意思的是，这一“特别会计法”的第一条言明“基金”来源有两方面。一为“庚子赔款之本利”，一为“有关山东铁路与

^① 《创立二十周年东亚同文书院根津院长还历祝贺纪念志》，上海东亚同文书院同窗会编。

公有财产补偿国库证券之本利及山东矿山之补偿金”。这两项款项,一项为八国联军剿杀义和团之后清廷答应的赔偿金,一项为第一次世界大战结束后,日本欲图占领德国所属之山东诸项权益,遭英、美之反对而由中国出钱赔偿日本。这两项“基金”,全然是中国的资产,而日本国会却拿中国的钱财,做出他们的“特别会计法”。该“法”之立法,本身就是日本演化为帝国主义强权政治的表现。建立于这一强权政治之上的所谓“对支文化事业”,当然便是为这一政治服务的“事业”。

“特别会计法”言明“对支文化事业”包括三个内容:

- 一、日本在华之教育、学艺、卫生、救恤及其他文化事业;
- 二、对居留日本之中国国民,实施与前项同样之事业;
- 三、日本有关研究中国问题之学术事业。

上述三项“事业”,本质上都属于日本中国学的范畴,尤以第三项最为典型。

为实施这一“特别会计法”,1923年5月5日,日本内阁决定在外务省内设立“对支文化事业局”,由亚洲局局长兼任该局局长。1924年12月改名为“文化事业部”,取消“对支”二字,是为了避免过于刺激中国人。该局(部)掌握对华文化方针之决定权,预算编制权,经费实施监督权——由日本官方操纵了整个对中国文化的研究。

中日学术界有人认为,“对支文化事业特别会计法”的确立“不能说全都是不好的”。原来,在第一次大战结束后,由于日本逼迫中国签订“二十一条约”等,中国人民的反日情绪高涨。日本朝野中当时有些人士萌生了一个奇特的问题,他们问道:“八国联军中也有英、美国家,何以中国人至今亲英、美而仇日本呢?”这实在是一个有趣的问题。于是,包括外务省在内对这一个百思不解的问题进行了调查。答案是有的,大量的报告认为,英美在中国办学校,开医院,举办慈善事业,其中不少便是“庚款”,日本可起而效之。于是,便有了“把中国赔款通过日本还给中国”之议。所谓“还给中国”就是如上所述的“特别会计法”,并设立实施这一“会计法”的“对支文化事业部”,即由日本天皇制政体继续向中国收取各种所谓的“赔偿金”,以“法律”的形式把这些钱财用于由政府把握着的文化研究,从而让日本的中国学家唯其意志是从,让中国的学者入于其网套之中,然后实行“日支亲善”、“日支提携”。这实在是一个自编自演的美丽的梦。

二、“对支文化事业调查会”与“东方文化事业总委员会”

1923年12月27日,日本内阁决定作为外务省工作机构的高级咨询机关,立即组成“对支文化事业调查会”。该调查会由外务大臣兼任会长,成员有29名(加大臣共30名);

松平恒雄(外务省次官)、小村欣一(外务省情报次长)、
高尾亨(日本驻华大使馆参事官)、田昌(大藏省主计局长)、
赤司鹰一郎(文部省次官)、松浦镇次郎(文部省学务局长)、
桦山资英(内阁书记官长)、(イ表)孙一(内阁拓殖事务局长)、
黑田清辉(贵族院议员)、大河内正敏(贵族院议员)、
藤村义郎(贵族院议员)、江木翼(贵族院议员)、
泷正雄(众议院议员)、一宫房治郎(众议院议员)、
田中武雄(众议院议员)、星岛二郎(众议院议员)、
白岩龙平(东亚同文会理事长)、江口定条(南满洲铁道株式会社副总裁)、
米山梅吉(横滨正金银行董事)、小田切万寿之助(横滨正金银行董事)、
门野重九郎(横滨正金银行董事)、服部宇之吉(东京帝国大学教授)、
入泽达吉(东京帝国大学教授)、山崎直方(东京帝国大学教授)、
佐藤宽次(东京帝国大学教授)、下村宏(法学博士)、
森俊六郎(法学博士)、冈实(法学博士)、
小村俊三郎(外务省翻译官)。

这张显赫的名单显示了它的所谓的“权威性”。由这些日本政要、银行家、教授博士组成的(日本外务省)“对支文化事业调查会”,与同一省厅的“对支文化事业部”形成了两个重要的决定。一是胁迫中国签署一个允诺日本在华文化“活动”的协议,一是筹组一个囊括日本一切中国学家在内的权威性机构。

1923年12月底和1924年1月,日本外务省亚洲局局长出渊胜次,与当时中国驻日公使汪荣宝进行了三次会谈,达成了所谓的“汪(荣宝)——出渊(胜次)协定”,其正题名“日本对华文化事业协定”,于1924年2月6日成立。

该“协定”的主要条款,是中国方面允诺日本在北京“设立图书馆和人

文科学研究所”,在上海“设立自然科学研究所”,在济南“设立医科大学”,在广东“设立医学校及附属医院”。所有款项,依“特别会计法”行之。这是日本人在中国各地用中国的钱财来举办日本的文化事业,其“文化侵略”与“文化霸权”的性质极其明显。所以,该协定一出,中国知识界许多爱国人士即刻相起抗争。然而,上述所谓的诸协议款项,在其后的20年间,却都已被付诸实施。

1925年初,日本政府又谋划组织控制与囊括对华文化研究家的权威性机构。同年5月4日,中国外长沈瑞麟与日本驻华公使芳泽谦吉,就中日合组“文化委员会”事相互换文。双方同意组成一个合作的“委员会”来“推动文化事业”。该“换文”的内容主要有三条:

一、以庚子赔款在中国境内所办理之一切文化事业,在不违反日本法令之范围内,为筹划及管理之便,同意组织两国共同之文化委员会;

二、委员之人数,中国定11名之内,日本定10名之内,由中国人担任委员长;

三、在上海与北京各设立分会。

这一“换文”的第一条,竟然议决在“中国境内”的“文化事业”,以“不违反日本法令”为推进与办理的原则。这便决定了这一中日共同的“文化委员会”的最根本的性质和价值。

1925年10月9日,中日双方委派各自代表共18人在北京会晤,成立“中日文化委员会总会”。当时,中方进入委员会委员11人,日方为7人。名单如次:

中国方面委员

柯劭忞(清史馆总裁)、熊希龄(前国务总理)、
江庸(前司法总长)、王式通(总统秘书)、
汤中(教育部次长)、邓萃英(教育部首席参事)、
胡敦复(东南大学校长)、王树梢(国会议员)、
贾恩绂(国学家)、王照(国学家)、
郑贞文(日本理学士)。

日本方面委员

服部宇之吉(东京帝国大学教授)、河内正敏(文学博授士)、
狩野直喜(京都帝国大学教授)、入泽达吉(医学博士)、

太田为吉(日本驻华公使馆参事)、山崎直方(理学博士)、
濑川浅之进(日本驻汉口领事)。

第一次会议议决由中国柯劭忞出任委员长,并决定原“汪(荣宝)一 outlines (胜次)协定”中关于日本在北京和上海等地设立“研究所”等事项,归属该委员会。

1926年7月27日,中日双方决定该“委员会”正式定名为“东方文化事业总委员会”,负责中日两国之对华文化事业。1928年5月,日本军国主义制造了“济南事件”,为抗议日本政府对华的侵略行为,“东方文化事业总委员会”的中国方面委员皆声明退出。可以说,自1928年春夏起,所谓“东方文化事业总委员会”,已经完全是一个由日本政府操纵的、由日本人士组成的对中国文化的研究进行控制与协调的机构。

中日学术界又有人士认为,这一委员会皆名流组成,除开会之外,没有什么活动,只是讨论经费,“没有发挥任何特殊功能”。这一说辞起码是对该委员会的活动理解片面所造成的。

事实上,当1928年春夏中方委员退出之时,该委员会立即筹划在日本国内建立“东京研究所”和“京都研究所”,分别于1933年和1930年正式工作,加上原北京、上海两个研究所,直辖四个研究所,它囊括了当时几乎所有的日本中国学家,通过所谓“特别会计法”的经费核算,牢牢控制着中国学的研究方向。

当时,在中国文化的研究方面,日本国内的两个研究所,进行着所谓“研究”工作,中国北京人文研究所,则主要集中中国学者,由日人担任各方要职,进行“四库全书补遗”和“十三经注疏通检编纂”。这显然是利用中国之典籍文献与中国学者之劳力,对日本学者的“研究”,进行资料准备。这种学术分工也是不合理和不公正的(我们在这里不是抽象地讨论“古文献整理”的意义和价值,而是从当时中日具体的文化环境中,研讨日本当权者对华文化事业的真正意图。读者自当会辨明这两者之区别)。

“东方文化事业总委员会”及其所属机构,在战后作为“战争机关”被盟军司令部明令解散,其机构重行编制,此是后话。

在“东方文化事业总委员会”辖下的东京、京都研究所中,成长起了一批在战后中国学界各有建树的学者。这是由于他们本身的学术造诣以及在战时多少远离其战争政策的结果,吉川幸次郎博士是典型的代表。

第三节 东亚研究所和中国研究

东亚研究所是日本内阁企画院为决定国策而建立的一个调研机构,就其规模而言,仅次于“南满洲铁道株式会社调查部”(日本远东经济总参谋部)。该所创建于1938年9月1日,战后被取缔。

20世纪30年代下半叶,日本法西斯军国主义炽烈猖狂。1937年发动了全面对华战争,在国内实行所谓“国民精神总动员”,禁绝一切与“国是”不相符合的言论,“反共护国团”猖獗异常,进步人士大批入狱,其中不少人“转向”。日本政府迫切需要集合社会之“精英”,为其“国策”效劳。东亚研究所是在这样的条件下设立的。当时日本内阁首相近卫文磨出任该研究所总裁——近卫文磨是近卫笃磨之子,他是日本发动“七七事变”时的总理大臣。1945年11月麦克阿瑟发出逮捕近卫文磨令,近卫文磨在捕前自杀。由这一位日本现职首相兼任总裁,便可见东亚研究所的意义了。

近卫文磨在东亚研究所的开幕式上说:

东亚发生的诸种形势是极为重大的。处理现今之支那问题,规划东亚将来之大计,是日本国民的重大使命。处理此种形势之机关组织,尚不充分。为了依据科学性的研究确定国策,所以要集合精锐之学者,推动官民之协力,作为帝国最初的尝试,创设了东亚研究所。希望各位积极的协作!^①

关于东亚研究所的具体事业,在开幕式上由青木企画次长作了如下的规定:

东亚研究所为资助帝国的海外发展,以进行关于东亚的人文自然的科学性调查为目的。其调查之大纲要约如次:

(一)调查之地域为满洲、支那、远东俄国领土、北太平洋、南洋、印度、澳大利亚及中亚细亚;

(二)调查之重点必须与帝国之利益相关联者;

(三)各地域之调查,皆系有机和综合性的;

^① 《东亚研究所报》第1期,1938年9月。

(四)本所不仅进行调查,而且委托官民之机关、权威者,获得他们的协力,推进调查;

(五)不进行调查以外之活动;

(六)本所虽然不是国民之宣传启发机关,然必要时可公布必须让国民所知之事实;

(七)本所愿意接受有关机关之资料与教示^①。

上述两个讲话,已经非常清楚地透视出了东亚研究所的性质和目的了。该研究所对中国的调查,古今皆有,当代的如“中国抗战实力之调查”、“中国投资环境之调查”等,其目的十分显然。可注意者为对古代中国之调查,为现实政治之服务,十分巧妙。

1943年8月东亚研究所与“东方文化事业总委员会”下辖东京、京都两个研究所17名中国历史研究家共同“协力”完成了“异民族的支那统治史”的调查研究。1944年其主要部分付印后,作为日军官兵及有关人员读本,其用意极为深长。

东亚研究所在公刊上述许多学者的共同成果时,发表了“序言”,其中说:

我们如果展望一下且战且守,同时沿着建设的道路逐步前进的大东亚共荣圈内的形势,就可以看到其中包括很多重要民族……如何领导和培育这些民族,对于今后共荣圈势力的兴衰,影响很大。大家希望制定一种计划和规模都很雄伟的民族政策,这是很自然的了。

当我们回顾这些民族的过去,瞻望他们的未来,进而考虑到在领导方面达到同生共死的目的是否有困难时,正像大东亚共荣圈的终极目的在于解决中国问题一样,在这方面,中国问题是发生重要作用的。因此,我们自然会联想到过去统治中国的本身,在民族政策的研究上,为我们提出了许多重要教训。

正如辽帝曾仰天长叹:“吾不知中国之难治有如此者!”……如今回顾这些王朝统治中国的事迹,其巧拙利钝,成败得失固然不能一概而论,但是,这对于负有建设大东亚之重任、迫切需要制定民族政策、以中国问题作为将来最重要问题的我们日本人来说,这些事迹可以给我们提供许多宝贵

^① 《东亚研究所报》第1期,1938年9月。

的启示,这是毋庸赘言的了。^①

那么,这些研究得出了什么“宝贵的启示”呢?从已经公刊的“调查报告”来看,学者们提出了如下几个方面的问题:

第一,异民族实行对中国统治的最好时机,“一般都是利用中国王朝的衰退期,或中国农业社会的混乱动摇时期,极力地发展起来的”。

第二,异民族进入中国之后,为巩固自己的统治,大都采取了“吸收能干的汉人参与帷幄,通过他们的领导,把汉人中的不满分子罗致自己的阵营之中,优待投降分子,使他们瓦解旧政权的工作,吸收汉人军队,以扩大自己之实力”。

第三,异民族在中国本土建立政权,大都利用“旧官僚和作为官僚前身的知识分子”,担任“新占领地区的治安维持工作”,“要采用汉人地区原存的机构和文化,采取汉人治理汉人,由统治民族从旁监视的办法”。

第四,异民族要确立自己的统治,对“汉族之外的其他民族,要作为自己的股肱,并视为准统治者加以优待”。对边疆地区民族,要“分而治之”。

第五,异民族王朝的衰亡,主要是“统治民族统治意识的减退,汉人贵妃和官僚势力抬头,并造成宫廷汉化、官僚腐败,兵力衰弱,统治民族人才缺乏”等。

读者在阅读上述诸点时,恐怕难以想象这是一部历史著作,似乎更是一种“施政策略”——一种狡诈的策略。然而,它却是以历史学著作作为标题公刊的,这部《异民族的支那统治史》再一次证实了在“大东亚战时体制”下日本中国学的堕落,以及东亚研究所的军国主义本质。

第四节 学术研究的蜕变

20世纪30年代,在天皇制政体卵翼之下的日本军国主义势力,把近

^① 东亚研究所编《异民族四支那统治史》,讲谈社刊。引文参见韩润棠等译本《异民族统治中国史》,商务内部刊,1964年版,著者依原文核对引文略有变动。下同。

一个世纪以来逐步形成的以“征服”中国为核心的“大陆政策”，付之于空前野蛮的军事侵略行动。1931年发动了“九·一八”事变，1932年策划了伪“满洲国”的建立，1937年挑起了对华的全面攻击。于是，国家主义、国粹主义、忠君思想、大肇国精神等，迅速汇合成极具进攻性、侵略性、掠夺性的法西斯军国主义意识形态，向人类的文明和文化传统，特别是向以中国为中心的东亚文明和文化传统，发出了疯狂的挑战。

“日本中国学”作为近代日本的一种文化形态，在国家意识全面法西斯化的形势下，它的学术性质发生了严重的变异，无论是哲学研究，抑或是史学研究、文学研究，许多研究家都失去了主体精神，从总体上都屈从于国家的侵略意志，成为“大陆政策”的工具。

一、法西斯主义中国学者的对华文化“方策”

日本的侵略战争迅速改变了自明治维新以来形成的学术势态，在中国学领域内，制造出了一批法西斯主义的中国学家。他们在意识形态上，不仅完全抛弃了传统的一元论中国观，事实上，也完全抛弃了把“中国”作为学术研究对象的近代资产阶级文化立场。他们追随天皇制政体，把法西斯的国家意志充作为自我的主体意识。对这些“中国学家”来说，“中国”变成了他们掠夺和奴役的对象，而所谓“中国研究”，不过是实现其目标并效忠于天皇制政体利益的手段。

这些中国学家，在自我意识上是有意地充当日本国家战争机器的一个环节。对于他们来说，首要的任务便是确立自我在这一战争机器中的位置，即所谓确立“对华文化方略”。他们说：“皇军以空前之战功，已平定北支、中支之广大区域，面对东亚共荣之国家理想，吾等必须尽速整理并建立东亚之新秩序，以期支那民众与日本共荣而努力。于此，确立对支文化工作之方策，实乃时务之紧迫，大势之必然也。”^①。这就是说，这些中国学家主动地希冀在自己的势力范围内，即所谓“对华文化”的范围内，与占领中国的军事行动，密切协调，以获最大收益。

在20世纪30年代到40年代中期，有许多的对华文化“方略”纷纷出台，其中，矢代幸雄的《对支文化工作的目标与它的方策》是最具有典型意

^① 矢代幸雄《对支文化工作的目标与它的方策》（秘档），本书著者1985年7月抄译。下引文皆同此。

义的了。

1940年11月,矢代幸雄在对被日军占领的中国广大地区进行了数月的“视察”之后,向日本政府秘密提出了一份文化方略的报告。这份报告,厚达100页,封面题《对支文化工作的目标与它的方策》,分为“序——基础性的考察”、“人心收揽问题”、“对支最高干部与文化顾问”、“对支艺术政策”、“文化上的日支提携问题”及“以支那为中心的日本的海外宣传”等十章。这一报告从未公刊过,封面有一粗大的“秘”字,本书著者于1985年7月从日本国立京都大学人文科学研究所(此即战前日本外务省所设立的东方文化事业总委员会京都研究所)东洋学文献中心档案中发现并抄出。

矢代幸雄在《方策》中,“面对东亚共荣之国家理想”,提出了他的对中国的文化战略。由于他申明“对支文化工作”的具体内容,“从长远目标来看,指的是中国古典的研究,中国考古学的发掘与研究,中国善本书的复制出版等”。事实上,这都可以囊括在日本中国学的范畴之内。因此,他的所谓“对支文化工作”的“方策”,便也是“日本中国学”的“方策”。

矢代幸雄认为,“确立新的对华文化政策的目标,是目前所有事情中最重要的事情”。其原因有二。第一,他认为“军队的进出,仅如同皮肤的接触,而非人心的接触。为其后安定之计,必须全力进行‘枪后’的文化工作”。第二,他认为,“统观历史与现实,征服中国最头疼的便是知识分子的动向”。“中国知识分子是由广袤的土地和强有力的自然所培养出来的,其影响之深远,常出乎日本人意料之外。”

鉴于这一基本认识,对华文化工作是万事之首,而其战略的全部重点,则在于“收揽人心”。

矢代幸雄说:

对华文化工作的目标,在于以日本为中心收揽中国的人心。所有对华的工作,必须集中于这一点。举凡对工作的批评,研究、反省等,都不应该脱离这一目标。

所谓文化工作,以古语而言,正是人心收揽之术。近代语言中以为过于露骨,故名之曰“文化工作”。然而,正是这“文化”的美名,常常使工作中失却了主要的目标。现在,必须使文化工作重新返回到最初的目标上——以日本为中心之人心收揽术。

当前,为完成“枪后”之中国经营,日本倾其国力,实有难处。而最切

实之考虑,则应将文化工作确定不移地返回于最初之目标。统观中国历朝之历史与当前地方军阀之行事,彼等出于政治性之考虑,皆行人心收揽之术。

.....

清朝天明之时,明之遗臣中始终最难对付者,乃系学者与知识阶级。故而康熙皇帝经营《四库全书》、《康熙字典》等大规模之编纂事业,优礼学者,授以要职。此即康熙皇帝明敏之政治考虑,以尊重中国文化之外形,获取美名,而于中国文化者,此亦为伟大之贡献。近有山东军阀韩复榘者,为收买济南之人心而建设豪华之浴场,给民众以欢乐,又整修街道以通汽车,取阿于民心。据传,韩复榘于济南民众中,尚博好评,中国军阀于人心收揽中,聚凝如何苦心,此乃可供我日本参考也。

毋庸赘言,日本对华文化工作之出发点,也正在于达到同样的政治性意图。此不仅只是为了日本之利益,也在于为了中国之文化利益与全人类之利益。极大地尊重中国文化,增进中国的幸福,其最终必将使日本获得最大利益。中国民众亦将在我文化工作之中,感谢我日本帝国之真意,倾心于我而实现东亚共荣之理想。

矢代幸雄在《方策》中关于对华文化工作“重点”的阐述,竟是如此的坦率,以致我们无需再加一词,便能清楚地看清处于这一时代的法西斯主义中国学家们所追求的“中国学”的最终效果,从而能够科学地估量这一时代“中国学”的性质。

《方策》对于如何实施“收揽人心”有多方面的具体论述。例如,他认为,“对华文化工作,是日本对华总战略的一部分,因此,必须有最高干部参加,并确立对华文化工作的系统”。这显然是从组织方面寻求总体方案落实的保证。他说:“我最高干部,于此应有最大的自觉”。“各级组织应该把对华文化工作作为实现国策之大目标而积极行动”。他建议由内阁兴亚院、军部、特工机关、外务省及日本驻中国大使、驻伪满洲国大使等,组织为“最高首脑部”会同中国方面有关机构和人士,立即行动。这是用“中国文化”作大网,向中国劈头盖脸地撒来。在某种意义上说,这具有更阴险的一面,更凶恶的一面。军事行动要中国人的“命”,对华文化工作要中国人的“心”。军事行动呈威于一时,文化工作要麻醉人于一世。矢代幸雄的《方策》,于效忠日本天皇制政体可谓深谋远虑了。

从日本中国学史上说,这是极为令人痛心的事实。矢代幸雄曾经是中国艺术的研究家,成绩斐然。然而,上述《方策》中,艺术气味消失殆尽,所有的行腔口吻,全然是政客的模样。极端的法西斯政权,专横的国家意志,吞噬了一个曾经具有生命力的研究家的灵魂。这当然不是一种个人现象。只有从这一特定时代的日本意识形态和文化势态中加以考察,才会了然其中的演变。这一时代的“日本中国学”,从总体上讲,便是沿着这一政治堕落的方向,愈来愈成为日本军国主义实现“大东亚共荣之国家理想”的工具。

二、“东洋史学”向“大东亚史”的滑坡

1943年(昭和十八年)夏天,在由日本文部省主办的“夏季文化讲座”上,东洋史学家矢野仁一博士受主办者的“特别嘱托”,发表了他的“大东亚史的构想”。矢野认为,日本学术界历来把历史研究分划为“日本史”(国史)、“东洋史”和“西洋史”三部分“是不可思议的”。他说:“包括日本、中国在内的原来受到中国思想文化影响的各民族、各国家,以及在这一文化圈之外受到英法帝国主义侵略的南洋各民族、各国家,它们本来便是左右相顾,首尾相接,具有紧密联系的有机组织,具有一贯的历史精神。它们是可以而且必须加以说明的统一的有机体系。”所以“必须要建立‘大东亚史’的新概念”。

矢野仁一在其《大东亚史的构想》一书中说:

建立“大东亚史”是可能的吧!我国在对俄战争中的胜利,已经替代了中国对以前曾经是该国政治文化势力圈内的各国各民族的影响,扩展了我国的政治、经济和文化势力。不惟如此,而且,对于在中国政治文化势力圈外的,在西洋各帝国主义侵略势力的桎梏之下受到压抑的南方圈各国各民族,给与了一大刺激,促进了他们的民族自觉,成为展开在我国指导之下的民族运动的一大契机,构成了实现我国“八纮为宇”的世界观的气运。
.....

我国“八纮为宇”的世界观,与中国的“天下”思想不同,它不仅只是停留于理想,而且是充满不得不实现的真挚精神。因而,它必须具有使世界各国各民族安心,并依托我国保护的足够强大而雄厚之国力,必须具有衷心乐意接受我国指导的世界最高水准与最丰富内容之文化。我国的历史

难道不是已经为培养这样的国力,涵养这样的文化作好了准备了吗?

“大东亚史”是可能的吧,那么,它的组织结构应该如何呢?大东亚圈的各国各民族,一部分是受到中国的政治势力,乃至文化势力影响的中国文化史圈,一部分是受到印度的宗教乃至文化影响的印度文化史圈。然而,中国和印度的政治性的、文化性的、宗教性的势力影响,给各国各民族到底带来了什么样的福利惠泽?难道不应该来说明这些国家和民族,雌伏屈服于西洋帝国主义名国的桎梏之下,陷于殖民地和半殖民地的状态吗?……难道不应该来说明西洋各帝国主义的侵略乃至拓殖,给大东亚圈各国各民族不是带来真正的幸福,而是带来真正的不幸吗?难道不应该用具体的事实来证明他们在这样的桎梏下的呻吟吗?①

矢野仁一的确是一个具有诱惑力的历史学家,他在文化讲座与著作中,倾力诅咒西洋各帝国主义对东亚和南洋的奴役,宣称日本已经具有了“保护”世界各国各民族的足够强大而雄厚的国力,具有了为世界各国、各民族衷心乐意接受的世界最高水准与最丰富内容的文化。他认为,历史学的任务,便是向各民族说明这一切,于是,“大东亚史”的建立,不仅是必要的,而且亦是可行的。

当然,“大东亚史”的这一“新”概念,并不是矢野仁一首倡的。在此之前,当时专门为文部省编纂“东洋史”高中及师范用教科书的有高岩博士,在1937年撰的《(概观)东洋通史》一书中,就表述了这样一个观念:

近来东亚之一角,正在建设“满洲帝国”,此与我国存在唇齿辅车之关系。与此相共,日人在中国、印度、南洋以及西伯利亚各地,近时之进展,赫然醒目。如是,于国家而言,东洋史学具有空前之重要性。此时若概说东洋史之一般,鸟瞰现势,则可展望国家未来之命运也。故而最近文部省特改正高等及中等诸学校之历史科要目,以“明征国体”与“昂扬民族意识”为大眼目,于东洋史教授事项,提出多少与历来相异之要求。②

这一段叙述极可注意,它是在1937年3月(全面对华侵略战争开始

① 矢野仁一《大东亚史的构想》,目黑书店,1944年,凡引文皆出自此。

② 有高岩《概观东洋史》,同文书院,1937年,凡引文皆出自此。

之前)说的,已经明确地说明了“东洋史学”在日本法西斯化中的地位和作用,而且已经暗示了随着日本军国主义的对外侵略的扩大,“东洋史学”这一学科将发生“多少与历来相异”的变化。

1943年,在上述矢野仁一发表“大东亚史的新构想”之前不久,有高岩出版了《大东亚现代史》,提出了“大东亚史的理念”。有高岩说:

本次“支那事变”(全面侵华)以来,一变东洋史古旧之南北两大势力对立抗争之形势。皇军之伟大威压,正由东方而奔向大陆,且与欧洲德、意呼应,楔入大亚细亚之中央。待至勃发大东亚之战,英、法、兰、美积年之罪恶,受彻底惩膺。南方数亿民众,于数十百年中振起,得以仰见朗朗之天日。此实乃皇国史上破天荒之大事业,亦系亚细亚大陆及南洋方面空前之壮举。世界历史将以此为一转机而改换其大方向。

与我国政治、经济乃至诸般之事业,必须在与以往全然相异之新构想下加以改编之同时,吾等亦亟求史学研究与历史教育之立场,发挥其全新之面目。今姑且勿论历史专门性研究之态度,吾等以为于历史之实际教育方面,必将国内史与国外史统括于一。此应为以国史为中心之东亚史与西洋史所承担之任务……俟应一举撤废“东洋史”、“西洋史”之名称,将外国史之教材,分为以国史为中心之东亚史与世界史、(国史、东亚史、世界史)三者乃同心圆,国史周围有东亚史,东亚史周围有世界史。^①

有高岩是一个精灵的东洋史学家,他懂得如何让历史研究在国家政治中发挥作用。根据有高岩和上述矢野仁一叙述的史学观点,大致在20世纪40年代上半期,日本在第二次世界大战中的军事行动面临崩溃的前夕,日本中国学领域中的东洋史学,蜕化成了所谓“大东亚史”史学——它是当时日本国家利益迫切需要的一种法西斯“史学”舆论。

本来,“东洋史学”的形成,从日本国家意志的角度上说,它已经带有了“大陆政策”的若干黑子(参见《近代日本中国学的形成》章)。这就隐伏着日后爆炸的可能。但是,“东洋史学”在形成初期,由于日本中国学家的努力,也由于日本政治上的法西斯主义大气候尚未定局,故而,早期“东洋史学”作为一门学术,虽然有若干误导(如桑原氏关于所谓中国吃人风

^① 有高岩《大东亚现代史》,开成馆,1943年,凡引文皆出自此。

俗的研究等。)但它仍然取得了不少的业绩。

20 世纪 30 年代以来,日本的军事和政治迅速法西斯化。30 年代与 40 年代之间,日本军队正以历史上罕见的疯狂与野蛮,“从西洋各帝国主义的桎梏下,解放东亚与南洋各国各民族”,用丧失了人类本性的血腥政策,让那些与日本“左右相顾、首尾相接、具有紧密联系”的国家和民族,参与实现在日本领导下的“共同繁荣”。日本国家利益不仅要求日本中国学家们,与全体日本国民一起,服从这一目标,而且要求他们运用自己的手段,表现这一根本目标。于是,这些接受了法西斯意识形态的东洋史学家们,便把实现所谓“大东亚共荣圈”作为“一贯的历史精神”,重新编排历史,试图使包括日本国民在内的各国各民族理会对日本军国主义奢望建立的,并以血腥政策强制实行的“大东亚共荣圈”的“必然性”与“合理性”。于是,便有“大东亚史”的产生。

“大东亚史”的主要观念,大致有以下几个方面。

第一,“大东亚史观”鼓吹大东亚各国的“一体论”。

所谓“大东亚”,据有高岩说,“它包括亚细亚大陆的几乎全部与日本和南洋群岛,而且 also 包括了澳大利亚、新西兰与夏威夷等太平洋、印度洋诸岛屿”。有高岩说,“大东亚的内容具有伸展性。最近皇军大活跃,大东亚的边角,其东北可至 Aleutian,西南可至 Madagascar”。他甚至说,“大东亚必须考虑到它是以南北两大美洲和埃及作为外廓的”。这位历史学家表现的胃口与野心是惊人的,依据他的规划,所谓“大东亚”大约占有三分之二张世界地图,也难怪“东洋史学”已经包容不下了。

在如此宽阔的地区内,“大东亚史观”鼓吹各民族的“一体论”。这种“一体论”,首先是从文化上着眼的。

有高岩说:

历来的东洋史把中国和印度作为两大中心,是众所周知的事实。……南洋原荷兰属地诸岛,也决不在此文化圈外,印度文明向爪哇、Sumatra 等的传播,远在汉代以前,而中国文化其后亦被及于这些岛屿。……位于爪哇诸岛之东方与南方的 Molucca、New — Guinca 以及由日本委任统治之诸小岛,乃至澳大利亚,从古居民的石器使用方法所见,相互具有不可分离之关系。今伊朗,伊拉克地方于太古时候原为兴起楔形文字文化之巴比伦,同样之文字遗物,遗存于印度河畔之 Mohenjo Daro、Harappa 等地,大凡

有五千年之历史。而回教虽起自西亚,却传播于印度、中亚、中国、南洋等地。中国人为通商之计,自唐以来远航波斯湾,明代郑和航行南海,试欲远征阿非利加。

.....

上述诸事,征之史实。此等地域,皆入吾大东亚史之范围,无所疑问。故而可以明确地说“亚细亚一体化”。

这是一种似是而非的论述。有高氏从亚洲太平洋各民族各国家的文化关系着眼,故意混淆“文化交流”与“文化同化”的不同范畴,无视各民族国家形成和发展的形态独立性,险恶地提倡亚洲民族的“亲和感”,从而论证亚洲本来的“一体性”——“大东亚共荣圈”是历史的必然。

第二,“大东亚史观”鼓吹大东亚区域日本“中心论”。

在由这些“大东亚史”的学者们划定的“大东亚”区域中,有一个世界文明古国——中国。中国的文明与它的文化传统,曾经对它周围的民族产生过伟大的作用,其影响波及欧美。“大东亚史”的一个目标,便是竭力贬低中国即贬低它的文化传统和国际地位。有高岩说,“旧东洋史,实际上是中国中心主义”,但是“大东亚史”与此不同,它是以‘国史’(日本史)为中心的。”他鼓吹“大东亚史”的结构是三个同心圆,此即“‘国史’周围有东亚史,东亚史周围有世界史”。这就是说,东亚史与世界史都是以日本作为圆心构成的,中国作为世界大国的地位与作用,由此便被一笔勾销了。

矢野仁一与有高岩的观点完全一致。他在其著作中说:

国家之威德达于八纮,此在中国不过是夸称强盛时使用的自慰自矜之辞,实际上,其威德从未及于八纮……世界各国其实从未得过中国德治政治之惠泽。

矢野仁一认为中国不仅在政治上“毫无价值”,而且在文化上不断“衰败”。他说:

由外物获取营养,受到刺激是文化发展不可缺的条件。离此则不能维持其生长发展。靠自己营养、自己消化,虽一时能维持生命,结局不外死灭。中国文化于周汉之际一旦大成,便不受外国民族文化之影响。不过

是以自己古代的文化、前代的文化来营养自己、自己消化自己而维持生存……中国的文化,不过是模仿自己,即模仿自己古代的文化,踏袭前代的文化。因而,时代愈下,则模仿之模仿,踏袭之踏袭,愈益退化。现今,中国的文化已无力在实际中指导人民的知识性的、道德性的美生活,它不过是古代文化的遗物,前代文化的死骸而已。

且不说这种“中国文化论”在学术上虚假性,单说矢野仁一作为一个日本知识分子,对曾经长期惠泽于日本文化的中国文化,作出如此的估价,在道义上也是“死灭”的。

矢野仁一极力贬低中国的目的,在于制造日本“中心论”,他宣称日本拥有“保护”世界各国的“足够强大而雄厚之国力”,具有世界各国“衷心乐意接受”的“世界最高水准和最丰富内容之文化”。他以疯狂的热情,渲染日本对世界的称霸力量。他说:

日本之八纮为宇之皇谟,为世界各国各民族之共有……此乃当今世界无比雄浑宏大之精神。

经日清战争(甲午战争),日俄战争,满洲事变,支那事变(全面侵华)以至今日大东亚战争,已经确定了我国对大东亚各国各民族指导性的力量。他们在我日本的领导之下,正在打破欧美西洋各国征霸世界的目标,正在打破他们对亚洲各民族政治上的优越和殖民地性的榨取,以及把自己的本位文化强制于人的帝国主义侵略主义的旧秩序。我日本正使各国各民族同浴于皇化而接受我皇民族肇国以来之皇谟,据此而为建设共存共荣之道义新秩序之鸿业而协力……

“大东亚史观”的所谓“以一贯的历史精神,有机性地叙述大东亚之历史”,便主要是制造“日本中心论”。所谓“日本中心论”,即是当时日本试图以武力称霸世界“有理”的理论。

第三,“大东亚史观”鼓吹亚洲英、美殖民地“解放论”。

“大东亚史观”为了掩盖日本军国主义疯狂扩张的略夺性目的,制造了一个蛊惑人心的借口,称作“从英美西洋帝国主义奴役下解放殖民地”。无论是“大东亚现代史”抑或是“大东亚古代史”,都以相当的篇幅,论述“西洋势力”的东进和对亚洲造成的苦难。矢野仁一认为“大东亚史”的任

务之一,便是“说明雌伏屈服于西洋帝国主义各国的桎梏之下陷于殖民地和半殖民地的(各国的)状态”,说明他们“真正的不幸”和“在这样的桎梏下的呻吟”。因此,他在自己编撰的《大东亚史的构想》中,特别设立了“基督教与日本的受容”、基督教与中国文化的交涉”、“西洋帝国主义对南方圈的侵略剥削”(上下)、“西洋帝国主义各国对东亚的侵略”等章节,并且在“精神文化、物质文化与日本”一章中,集中抨击了中国胡适所提倡的“西洋文明论”。矢野仁一说“所谓世界历史,不过是西洋文明征服世界的丑剧”。“胡适把自由·平等·博爱作为西洋文明的新宗教”。他们认为事实正如众人看见的英美帝国主义在亚洲造成的“道德上的颓废,文化上的破坏,经济上的贫困,政治上的奴隶化”。

矢野仁一在回驳胡适的《吾人对近代西洋文明之态度》一文时说:

西洋之物质性近代文明,增加了西洋诸国之财富与繁荣,带来了物质性之幸福。此乃由亚洲各国各民族之贫困化、奴隶化和不幸化作为代价。今日之亚洲各地,剥削、压抑、残虐、反抗、纷扰与叛乱等续出纷起,社会性之不安空气高涨。(西洋各国文明)未能招致最大多数的最大幸福,却为了少数的幸福,酿出最大多数的最大的不幸,不是带来了自由、平等、博爱,而是助成了压制,不平等和憎恶。

面对此等情景,有高岩说:

日本向美、英二凶欲图达成制霸世界之野心提出挑战,不得已而发动大东亚战争。……举国致力于战事,以图彻底歼灭顽敌,极大地振起皇基,发挥我八纮一字之大精神,完成大东亚解放之历史性事业。

“历史”常常是耐人寻味的。有高岩、矢野仁一作为历史学家,他们在一定的角度上,也可以看出某些事件演进的真相,例如对近代西洋文明在亚洲的某些作用的描述。但是,当他们在构思亚洲遭受西洋帝国主义苦难的起始时,便是为东洋帝国主义在亚洲制造新的具有东方特色的苦难效劳的。他们用口诛笔伐一种罪恶来为另一种新罪恶辩护——把两种罪恶的交替称之为“解放”。历史研究在这里便变成了伪科学,它的作用只有在政治上寻求答案。

第四、“大东亚史观”鼓吹所谓“满洲独立论”。

“大东亚史”的制造者们，在历史意识上是分裂论者。他们一方面鼓吹“大东亚一体论”，一方面却又鼓吹“满洲独立论”。理论上的混乱对于他们是全然无所谓的，他们所追求的只是政治上的一致性。

其实，中国的东北地区，即所谓满洲，相对这些历史学家所划定的占三分之二张世界地图的“大东亚”区域而言，还是比较小的一块地方。但是，“大东亚史”的学者们，几乎无人不高倡“满洲独立论”的论调。由此我们可以知道，所谓满洲“独立”，便是“大东亚史”的重要内容之一，也是日本国家根本利益之所在。

有高岩在其《大东亚现代史》的开首便说道：“正义之大旗，已经飘扬于满洲，三千万民众免于涂炭之苦而徜徉于独立幸福天地”。其“本论”的第一章，便是“满洲国”。

在“满洲独立论”中，有两点尚可注意。

一是关于满洲是否是中国的领土问题。有高岩竟然说“满洲之汉人，于清代道光、咸丰年间才得以进入……故而满洲脱离中国而独立，此乃复归历史本态之自然之形”。历史学家的卑劣，莫过于信口雌黄在纸上分割他国领土了。矢野仁一和有高岩忘记了他们的老师内藤湖南的学说了。内藤湖南虽然有国家主义与国粹主义倾向，但他仍然矢守学术真理，内藤湖南依据《敕修奴儿干永宁寺碑记》等第一手原始材料，确证在明代永乐、宣德年间，明政府已将远至库页岛在内的东北全境，置于有效控制之下。“满洲独立论”者无视这样基本的事实，从史学的角度说，他们已经完全陷入把“信念”作为“历史事实”的境地了。

二是关于所谓“满洲事变”（“九·一八”至伪满洲国建立）的原因。有高岩说，此乃“各地人民对军阀不满，要求独立乃至组成新国家”，“日本国民之使命，则在于指导援助大陆之住民”。这一理念是与前述所谓“东亚解放论”是一致的。但这只是给人看的旗幡。一般说来，在所谓“满洲问题”的起因上，“大东亚史观”的学者们还是比较坦率，这是因为他们认为日本在满洲已经巩固了地位，所以无需掩饰。有高岩又说，“事变之起因”，系“张氏父子无视日本之好意和对东北开发之功绩，采取一系列措施，妨碍我日本之利益”。

这就勾画了“大东亚史观”的全部真相。所谓“东亚一体论”、“日本中心论”、“亚洲解放论”、“满洲独立论”，其基本价值在于确保“日本之利

益”。读者由此可以明白,所谓“大东亚史”,便是为“日本的利益”而编造的历史。“大东亚史”的出现,是“日本中国学”堕落为军国主义战争工具的一种表现。它在学术上充塞着虚伪性,它在政治上完全是法西斯主义的喉舌。

第五节 “满洲学”——“变异” 的中国学一个特殊课题

在日本早期中国学的发展过程中,常常伴随着近代军国主义对中国图谋不轨的阴影,它侵蚀着日本中国学学术的科学性、严肃性和正义性。从19世纪末叶开始,在“中国学”范畴内,萌发了一门称为“满洲学”的所谓新学科。由于官民双方的倡导,学术界趋之若鹜,一时间呈现发达的景象。

所谓“满洲学”(由此衍生了“满蒙学”、“蒙古学”),这是以中国东北地区和蒙古地区为对象的一种以人文学和社会学为中心的综合性调查研究,尤以收集实地资料为主。本来,就其研究和调查的对象而言,理应属于“中国学”的范畴之内。然而,抛却“中国学”的概念,另立新名,这本身就不是学术性的,而是政治性的——在日本近代文化运动中逐步形成的对其境外各区域性的人文与社会的研究,一向都是以“国别”概念来命名其学术的,如“中国学”(“支那学”)、“印度学”、“荷兰学”等。现在,在“中国学”之外,把对中国东北地区的研究称之为“满洲学”,试欲与“中国学”等并列,这无疑是日本企图分割中国的军国主义恶势力在学术中的表现。事实上,如果从所谓“满洲学”的内容来看,它事实上是与日本军国主义企图霸占东北地区的欲望与行动密切相关联的。它再清楚不过地证明了这一“学术”的虚伪性。

毫无疑问,所谓“满洲学”的形成与发达,它是日本近代中国学遭受严重挫折而变异的一个标志。

一、20世纪前日本对“满洲”研究的回顾

“满洲”原为满族人的自称,此名始定于1635年皇太极掌权之时。后人也以“满洲”指称满族发源之地——中国东北地区。

日人注意于“满洲”，大约起始于江户时代的初中期，亦即17世纪中期左右。造成这一势态的最具有刺激性的因素，便是这一时代满族人主中原，清王朝用武力取代了朱明政权。满族原本于中国东北，而东北地区自古以来为中日之间经由朝鲜半岛相互往来的必行之通道。《山海经·海内北经》就有“盖国在巨燕南，倭北，倭属燕”的记载，证明了此种联系的历史悠久性^①。所以，原本于这一地区的满族的兴起，自然便引起了日本有关人士的兴趣和注目了。

日本最早关于中国东北地区的记事，主要是知识性的。17世纪20年代（宽永年间）的《鞆鞆漂流记》，这是日人游迹于这一地区的最早记录，也是国际范围内关于“满洲”的最早报告。欧洲最早的关于“满洲”的文献，是1682年扈从康熙皇帝巡视东北的传教士南怀仁（Verbiest Ferdinand）的《闻见录》，（刊于杜赫德 Du Aarde Jean Baptista《中华帝国全志》上），此后经历了大约半个多世纪，出现了知识阶层的专门性研究著作。其中引人注目的是江户时代日本汉学古文辞学派的魁首荻生徂徕及其胞弟北溪观氏的研究。1688—1736年间（元禄—享保年），荻生徂徕有《满文考》一卷，这大概是日人关于满文的最早著述——日人注意于满文，则始自在全面锁国中，长崎港在处理中国海船的商务方面，间有满文文书，其后在传入的文献中有满文文献，偶而经荷兰之手，也可获得俄国关于中国东北地区的若干满文资料。这一切便引起了学者们对满文的兴趣。徂徕有《满文考》一卷，为日本研究满文的开首，但严格说来，徂徕似乎并不认识满文。这一时代最早识得满文的，是幕府政权的一位进口书籍检查官（书物奉行役）高桥作左卫门景保（号观巢）。高桥景保在处理满文诸种资料中学会了这一种文字。他的后任近藤正斋（后来成为日本极著名的目录学家）在其《正斋书籍考》卷三中说：

先时有物茂卿（荻生徂徕）《满文考》，然未得明晰。先僚高观巢，能通满字之学，尝撰《清文辑韵》二十六、《散语解》二卷，盖斯人读满字为此之权舆，岂不奇哉！

^① 学界对于《山海经·海内北经》这一段文字的记载，有不同的理解。本书著者认为这是东亚上古时代关于日本起源的原典文献之一。有兴趣的读者可以参阅著者《中国文化在日本》（新华出版社，1992年）第一章“日本的发现”。

高桥景保实际上开创了江户时代学界对中国满族语言文字的研究,其后,龟田鹏斋著《鞆字考》、诸葛艮轩(晃)著《满字考》、长崎通事们撰《翻译满语纂编》五辑十卷、《翻译清文鉴》五卷等,都是沿着高桥景保的方向发展来的。

在一部分人士注意于满族语言文字的同时,另一部分学者则对满族史充满兴趣。北溪观作为最早的满族史学者,先后有八种著作问世——《建州始末记》一卷,《满洲八旗色目考》一卷,《清客问答》一卷,《清朝探事》二卷,《清朝三藩报录》四卷,《满文官员品级考》二卷,《大义觉迷录译解》六卷并《台湾乱传闻记》一卷。沿着这一方向发展起来的研究,要推18世纪末至19世纪初由南部藩儒臣永根冰斋(铨)与筑田黑田氏儒臣村山芝坞(纬)协力编辑的《清三朝实录采要》十六卷和《清三朝事略》二卷最具价值。所谓“三朝”,指的是太祖努尔哈赤、太宗皇太极与世宗福临(顺治),此为满族内部实现统一并入主中原的重要时期。《三朝实录》因为事涉清初开国的许多内幕,绝少有人寓目,实为金匱石室之秘藏。后来在编修《东华录》时,采用的是已经修正的“实录”了。《三代实录》只在编撰《明史》时,廷臣奏请借读,不意有人窃钞,写本竟流入日本,藏于幕府高官(勘定奉行)久世氏处。永根氏与村山氏于勘定奉行处将此《实录》中拔萃之要领,编为《采要》十六卷,并据此撰成《清三朝事略》二卷。此二书不久便返传于中国。1860—1861年间(日本万延年间)《清三代实录采要》以《清鉴易知录》之名,在日本刊行。或许可以说,《清鉴易知录》等的编刊,便是其后日本人对中国东北研究的滥觞了。

二、日本国权论者的“满洲观念”

江户幕府后期,日本社会在寻求自身“富国强兵”的诸方人士中,发展起了一批“国权论者”。他们以向日本境外扩张权益作为摆脱自身积弱的基本方策。诚如本章前节所述,以佐藤信渊和吉田松阴为代表,他们都把“占领满洲”作为实施其国权论的基本战略,从而构成了极富进攻性的“满洲观念”。

佐藤信渊在其“提举国力,雄飞世界”的宏图中,猖狂地鼓吹“皇国为万国之根本,具有统一世界的使命。而实现这一使命,则必先始自满洲,次而朝鲜,进而及于支那,更应向全世界推进”。而吉田松阴则鼓吹“北割满

洲之地,南收吕宋诸岛,可渐示进取之势”。这里毋须再作什么解释,这些言论已经清楚地显示了幕末国权论者的基本的战略构想——他们把进攻中国东北地区(满洲)作为日本海外扩张的全盘战棋中的第一步棋。

如果说,幕末国权论者的这一“满洲观念”还只是代表日本一种封建性的领土野心的话,那么,在明治维新的进程中,作为近代资产阶级性质的新政府,不但全盘承接了幕末的这一“满洲观念”,而且,日益明确地把它作为日本国家的基本国策。1890年,日本陆军大臣山县有朋发表了著名的所谓“主权线”和“利益线”的讲话,声称“日本的利益线应以朝鲜、满洲为界”,这便是日本近代军国主义“大陆政策”的最初构想。1905年,日本与俄国竟然在中国的领土上打仗,其近期目标完全是为了从俄国人手中夺取东北特权,进而占领全东北,作为日本“雄飞世界”的起点。

1931年日本军国主义发动“九·一八事变”,1932年策划建立伪“满洲国”。作为这一系列事件的具体策划者之一的大川周明,事后曾有过这样一段叙述:

尔来日本之国情,如巨岩滚急坡直下。贫民与富豪相互敌视,小农与地主相互拗执,工人与资本家相互抗争,年复一年,愈益深刻,……为挽救国民生活之不安,面对明显暴露如此缺陷之资本主义经济机构,必须加以巨斧,这是极明白的事情。不惟如此,横亘于富豪阶级与权力阶级之间多年的恶因缘,最终妨碍了彻底改革的进行,而且只欲回返于苟且一日之安的弥补性政策。

古人曰“水流则通,一路不绝而大道弘开。”昭和六年(1931年)九月的满洲事变,成为转变上述形势的一大机缘。满蒙之地,原本日本以确立东洋永久之和平与维持世界和平为目的,赌国运而努力保全之,实亘三十年之久,开发其成。然昭和五年六月,张学良继承被炸死之张作霖之后,成为满洲之统治者,从诸种误解起始,竟与对日本抱有敌意之中国政府结合,无视日本在满洲之特殊地位,试欲驱逐我政治、经济之势力,于满洲激成猛烈之排日运动。遂至昭和六年秋,便有所谓“九·一八”事件发生。

由于日军神速果敢之行动,张学良政权已从满洲一举扫荡。多年苦于受张氏政权压制与诛求之满洲人,乘机而开始独立运动,至昭和七年二月,宣言独立。同年九月十五日,我国承认此新建立之满洲国,缔结日满议定书,以法律形式确认两国共存共荣之基础。日满两国,将提携而努力于东

亚新秩序的建设。日本面对这一庄严事业,使沉眠于国民魂魄中之爱国心,俄然觉醒。曩昔风靡一时之民主主义,继而横行之共产主义,虽然其影响曾潜于国民之间,然现时却被国家主义取而代之,且呈空前之旺盛。我国峻拒为满洲事变列强所加之压迫,毅然退出国际联盟,进而废却伦敦条约,此愈益增加国民之觉醒,克服历来对欧美之超度崇拜,更显我国民旺盛充沛之自主精神之更新^①。

大川周明的上述文字,可以说它是在最完整的意义上概述了20世纪前半叶,日本社会占统治地位的“满洲观念”——第一,满洲对日本具有根本性的利益;第二,日本在满洲具有特殊的政治、经济权力;第三,把满洲从中国分割开来,形成“日满提携”、(一体化)是日本的现实目标;第四,在满洲挑起事端,可以缓和日本国内矛盾,调整国内关系;第五,日本在满洲实现上述目标,有利于在国民精神中驱逐民主主义、共产主义,从而造成所谓“爱国心”(军国主义的国家主义)的更生——“满洲日本殖民化”,是“满洲观念”的近期目标,“满洲日本领土化”,是“满洲观念”的远期目标。

日本近代中国学中发生的所谓“满洲学”(或“满蒙学”),便是在此种“满洲观念”指导之下逐步造成的一种军国主义性质的文化现象。

三、日本的满洲“地志学”与“考古学”

在所谓“满洲学”中,最先发达起来的是“地志学”和“考古学”。它们与“满洲历史地理学”一起构成“满洲学”的基础。

最早从事满洲地志学的作业,可以推到江户时代。前述近藤正斋作为幕府的书籍检查官,曾据文献而撰写了《边要分界图考》十卷。后来,间宫伦崇有《东鞆纪行》三卷刊行,京都儒者山田惟斋(联)据此绘制了《满洲国全图》。此图虽然在政治上和军事上实用价值不大,但可注意两点。一是日人在此时已注意到地志学在满洲研究中的意义,二是使用了“满洲国”的概念。当时的“国”,虽然还没有近代国家的意义,但是,把满洲作为一个特殊的所谓独立地区,却是江户时代已经具有了的一种危险的潜意识。

19世纪60年代之后,日本在致力于国内维新的同时,开始了海外“拓殖”。满洲作为日本拓殖的最先目标,地志学勃然兴起。日本陆军参谋部

^① 大川周明《日本二千六百年史》,昭和十四年(1939年)。

率先进入地志学领域,它从1894年起,先后用了近40年的时间,测绘了称为《东亚舆地图》的中国地志242幅,其中东北地区近30幅。开始时候它使用的资料不太准确,不得不参用俄国东清铁道厅的材料,1905年日俄战争之后,陆军参谋部便在东北进行实地测绘,其中关于山川险要的记载,尤为明确。在此同时,日本关东都督府于1912年完成了《满洲志》十六卷的编撰。其中“一般志”四卷,“地方志”七卷,“接壤方志”三卷,“道路志”一卷,“关东州志”一卷。此书据实地调查和诸种报告而成,集军用地理知识之大成,有许多秘密稿本,“系在中国之我(日本)派遣将校旅行记”。这里说的“派遣将校”,即指日军地志军官,以商人或旅行者的伪造身份,潜入中国,进行秘密勘查和测量。后来,关东军关于“满洲地志”的三套重要地图,皆据此为底本而绘制成。今日本外交秘档中有《陆地测量部作业用第11号军事秘密西伯利亚·满洲·支那地图》(五十万分之一缩尺)一套共236幅,并有二十万分之一缩尺一套,十万分之一缩尺一套。此十万分之一缩尺,为日本陆军制作作战图的基本缩尺。其中如哈尔滨图有25幅、沈阳图25幅、锦州图21幅、黑山图25幅等,一览无余。

这一时代的满洲地志学作品甚多,兹将其重要者列表如次:

年代	图志名	卷幅	作者	备注
1894—1934	东亚舆地图	242幅	陆军参谋部	
1894	蒙古志	1卷	陆军参谋部	
1901	满洲旅行记	1卷	小越平隆	
1906	满洲通志		中野二郎	主要据俄国资料
1907	满洲地志	3册附图	守田利远	
1908	东蒙古志	3卷	关东都督府	
1912	满洲志	16卷	关东都督府	
1913	吉林省志	1辑	泉廉治	
1916	满洲地志	2卷	满洲社	16卷本之缩本
年代不明	蒙古通志	1卷	中岛辣	
1917	北满洲		外务省	俄国资料
1919	吉林省志		中野竹四郎等	

续表

年代	图志名	卷幅	作者	备注
年代不明	黑龙江省志		大谷弥十次等	
年代不明	蒙古地志	3卷2册	柏原孝久等	
1922	满蒙全书	7卷	满铁调查部	
1923	满蒙西伯利亚图		满铁调查部	二百万分之一
年代不明	俄领沿海接壤图		满铁调查部	二百万分之一
1924	南满地质图		满铁地质所	三十万分令一
1925	满洲地质图幅		满铁地质所	四十万分之一
1932	满洲国图		东亚同文会	二十六万分之一
年代不明	满洲国图地	236卷	陆地测量部	有三种缩尺见上文

与地志学发达的同时,考古学在满洲也勃然兴起。日本人对于满洲的兴趣,引发他们以很大的力量考察这一广袤地区的历史遗存,并尽可能作出符合自己利益的解释。考古作业从形态上看,更具有学术性,因此,从一开始日本学术界的不少人便参与其中,并且由此而养成了日本考古学界后来知名度很高的某些人士。所谓“东亚考古学”,便是从日本学者对满洲考古的基础上发展起来的。

日本人对亚洲大陆的考古,初始起于朝鲜,在19世纪90年代之后,开始延伸到中国东北。原来,日本人对于朝鲜的考古,一开始便具有明显的政治目的。当时的中日两国政府,对朝鲜的宗主权争之甚烈。朝鲜大洞江沿岸,有许多汉墓及其他汉文化遗存,此为不言之事实。然而,日本官方通过所谓考古,却证明所有这些汉文化遗存“皆为高丽古物”。此种以“学术”来褻渎“学术”的作法,连后来开满洲考古之先的鸟居龙藏也不能忍受,他在《满蒙古迹考》中说:“中日、日俄战争之前,日本学者不喜言朝鲜有四郡,即历史上谓汉民族之入朝鲜,也由政略上否定之。所以某博士对于余之朝鲜之汉代墓说,不愿采用而有高丽说也”。事实上,日本对朝鲜的考古,一开始就是“政治的考古”,在1926年之前的半个世纪中,朝鲜考古完全是日本朝鲜总督府的禁脔,任何学术团体和学者个人,皆不得染指。由此延伸的满洲考古,与它在本质上是一致的。

日本对满洲考古的起始,与中日甲午战争几乎同步。1895年,青年考

古学者鸟居龙藏,受官方学会之嘱托,由大连入境,对普兰店、海城、貔子窝等地的文物进行考查,由此开始了日本对满洲整整半个世纪的考古作业;鸟居龙藏本人作为“满洲考古学”的奠基人,也在近40年的时间里对中国满蒙地区进行过八次重大的考古活动。现摘其主要者,叙述如次。

第一次:1895年由大连登陆,考察普兰店明代古砖、貔子窝石器、熊岳城汉砖、金州石窟等。

第二次:1905—1907年,由东京帝大派遣,考查满洲土俗及古物,在辑安发现“好大王碑”,辽阳发现汉墓。转道内蒙,考察辽代上京城。此次考古报告有二书,一书用法文写成《Rapport sur une exploration de la mandchourie Meridionale》(南满洲调查报告),一书用日文写成《蒙古旅行记》。鸟居龙藏因此获东京帝大理学博士。

第三次:1911年,受日本驻朝鲜总督府之命,对图门江至延吉一线,进行考查。

第四次:1919年,由朝鲜总督府派出,乘列强攻击苏联之时,由海参崴登陆,沿西伯利亚——中长铁路线进行考查。

第五次,1921年,由北海道出发,对库页岛及黑龙江口进行考查,特别是对明代的奴儿干都司的遗址作过精详的搜查。

第六次:1927年,主要勘查辽代上京巴林地区、中京老哈河支流一带,并确认其地理位置。此次考古有著作两种,一为《满蒙古迹考》,一为《满蒙之探查》。

第七次:1930年,此次主要考查辽陵及辽陵壁画,契丹文字。

第八次:1933年,考查辽陵古物,并上京、中京故址遗物。此次考查,由其妻子鸟居君子、儿子鸟居龙次郎、女儿鸟居绿子作为助手。从此次成员组成考虑,一定属于“盗宝”或其他隐秘勾当。

本来,鸟居龙藏作为一名考古学者,在学术上自有其见解和贡献。但是,鸟居氏的主要考古活动,都是在日本官方的授意之下,几乎每次都由“皇军”保护,而且,考古作业涉及国家主权,上述活动竟然没有一次是在获得中国政府准核之后进行的。

在鸟居龙藏之后,便有滨田耕作、三浦权三郎、立花政一郎、原田淑人、驹井和爱、鸟山喜一等考古学者尾之而来,其中特别要提到的是八木柴三郎及其《满洲旧迹志》三卷。当时,对满洲的考古,在起始时都是学者个人从国内某一系统领命,获取经费,所以,整体感不强、零碎散乱。在这种情

况下,满铁调查部(下面详解)便决意介入其中。这本来就是日本朝鲜总督府和关东军司令部的意思,但当时有一点顾忌,因为日本人已视朝鲜为自己的领土,于满蒙则尚不敢过于妄为。所以,由“满铁”出面为宜。1923年,满铁调查部派八木英三郎为首,对东北地区已考实的古物,进行分类归编,经五年功夫,撰成《满洲旧迹志》三卷,可以说这是满洲(主要是辽宁)地区地面古物遗存的一本总账簿。

上述活动都是对地面文物的考查,“满洲考古学”对中国文化的侵略和主权的蔑视,更在于对地下的发掘。从20世纪20年代下半叶至30年代上半叶的十年间,日本考古学者,在辽宁地区自行开地凿土,启挖中国地下文物,几乎全部运回国内,至今留存于博物馆,研究室等处。其中最重要的有五次挖掘。

1927年,日本东亚考古学会组织原田淑人、滨田耕作等,在日本关东厅(日驻辽东半岛长官公署)和朝鲜总督府等的支持下,对貔子窝碧流河畔进行挖掘,效果甚佳。此次发掘报告,于1929年以《貔子窝》(《南满州碧流河畔的先史时代遗迹》)为题刊行。

1928年,东亚考古学会又组织驹井和爱、原田淑人、田泽金吾等人,对老铁山进行开挖,此次有关东厅人士直接参加,所有发掘物当即就运送日本东京帝国大学和京都帝国大学,作研究之用。从发掘物可证,此地汉代是辽东郡治下的一个县,为水陆交通之中心点。1931年刊出发掘报告《牧羊城》(《南满洲老铁山麓汉及汉以前遗迹》)。

1929年,以京都帝大清水野谦为主任,东京帝大滨田耕作为副,在老铁山南山里进行发掘,从人骨和古物判断此地为山东人迁徙辽东半岛的登陆踏石。其发掘报告于1933年以《南山里》为名(《南满洲老铁山麓的汉代砖墓》)刊行。

1931年,日本关东厅役员内藤宽、森修二人主持营城子会沙岗子屯发掘。本次发掘对汉墓的构造与墓壁的绘画的资料,收获甚丰。1934年刊出发掘报告《营城子》(《牧城驿附近的汉代壁画砖墓》)。

1933年至1934年,东亚考古学会两次发掘古渤海首府龙泉,获得古渤海国大量文物,并在日本陆军陆址测量部支持下,测绘了龙泉所属东京城城址全图。此发掘报告以《东京城》名公刊。

上述由《貔子窝》《牧羊城》《南山里》和《营城子》《东京城》构成的五大发掘,是满洲考古学的最主要的核心。本来,在尊重中国国家主权的

前提下,进行考古发掘,必会具有科学的价值。事实上,上述极丰富的发掘物,不仅证明了辽宁地区有史以来,一直处于汉字文化圈内,而且证明了它自秦汉以来,一直处于中国中央王朝管辖中的中国领土。但是,令人震惊的是,当时日本中国学界某些“学者”,却利用发掘资料来阐明“中国人对满洲的殖民过程”,并以此论证“满洲独立的意义”。这就清楚地表明,所谓“满洲考古学”,乃是这一时代日本军国主义文化的一个翼面。

四、“满铁”与“满鲜历史地理学”的发生

在“满洲学”中,“满鲜历史地理学”的研究具有更为突出的地位。这是因为领导与参与这一研究的人士,大都是日本中国学界当时或后来知名的学者。但是,如果从这一“学术”的发源以及实际运作来考察,那么,它在本质上表现的超越学术界限的政治性质,似乎比学术本身更为明显。这当然不是指参与“满鲜历史地理学”研究的人士都是军国主义分子,它是指在当时的特殊条件下发生的这一学科,其主体性倾向是与日本军国主义对满洲的吞劫相一致的——尽管本书著者最不愿意获得这样的结论,但事实却正是这样。

所谓“满鲜历史地理学”,指的是20世纪初开始的日本人士对中国东北及朝鲜的历史地理的勘查与研究。这一作业的运行,完全是在日本“南满洲铁道株式会社”(简称“满铁”)及其首任总裁后藤新平的支持下发生和实现的。

日本经过1905年的日俄战争,夺得了俄国在中国东北的权益。1906年,日本政府为管理原俄国与清朝合营的东清铁路(中长铁路)为中心的东北经济,成立“南满洲铁道株式会社”,调任日本台湾总督府(日本殖民台湾的最高长官公署)总督儿玉源太郎陆军大将的助手后藤新平(台湾民政长官)任首期总裁。总部设在中国大连,于1907年4月1日开业。“满铁”并不是一个单纯的铁道经营公司,甚至也不是一个单纯的经济经营机构——这在组建之初,就已深谋远虑了。当时,最初考虑从朝鲜总督府调出铁路管理局局长古市公威任总裁。古市氏在其谢呈中说:“经营满铁,决非单系铁道问题,此乃面对日本以莫大之血汗而获得之权利,实系树百年之长计,事涉国家永远之大事业”云云,已经道明这一机构的作用了。事实上,这个“南满洲铁道株式会社”,它是日本军国主义在中国进行经济侵略的总指挥部,并且在第二次世界大战中,它是日本对远东战略的经济参谋

部,它是日本一个至关重要的国策机关。“满铁”最盛时期有工作人员4500余名,其中有“调查部”(或称“大调查部”)全盛人员2000余名,每人皆会一种外语,在40年间,共提出报告6200件,平均每八天提出两份报告,其中如《远东苏军后方调查》、《中国抗战力之调查》都对日本决策有过重大作用。它在沈阳、哈尔滨、天津、上海、南京、巴黎、纽约都有派出所。战后不久,从这一机构返回九州岛帝国大学研究室的具岛兼三郎教授(后任日本长崎大学校长)十分感叹地说:“我好比是从近代性的大工厂又回到了手工作坊来了”。其中可以窥见当年“满铁”运行的规模。“满铁”在创办时,资本金为2亿日元(约130万美元),当战败清理资财时,竟达26亿7千万美元,增加了2053倍,这是一个使人难以想象的惊人数字!加上它在40年间的开支,它们从中国掠夺的财物一定超过50亿美元。

“满鲜历史地理学”便发生和实施于这一机构之中。

后藤新平在其《满铁总裁就职情由书》中说:“满铁是经营满洲的中心,经营满洲事关中国大陆和俄国南进的问题。”他在接受任命时,与当时西园寺首相会谈,首相认为,后藤“在台湾积有经验,故而从殖民政策成功的角度考虑,人选极为合适”。后藤氏答道,如果有成功之处,“便是与儿玉总督一致之点,在于殖产与教育,以此可以抓住民心”。从这样的观念出发,后藤新平形成了他自己的统治哲学——“文装的武备论”与“比目鱼之眼”。前者指的是对东北殖民地最终需要武力,然而此种“武备”是以“文化”的外衣出现的,因此需要“学俗近接”,后者是后藤氏的比喻词,比目鱼的眼睛长在一侧,但却能看清两方面的情况。以此比喻日本作为宗主国,法律制度只能有一种,但必须认明日本与满洲的不同情况,然后施行之。后藤新平如此这般的统治哲学,便引导出了“满洲学”中的历史地理调查和满洲“旧惯”(从不动产到民俗、习惯等)调查。

当时,白鸟库吉博士从欧洲回国,提出了“日本应当成为‘亚洲研究’的领导者”的口号。这一观念与“满铁”宗旨和后藤新平的哲学十分接近。于是,以当时日本文部省副大臣泽柳政太郎为中介,实现了“学俗近接”。1908年“满铁”在东京分社内组建“满铁地理历史调查部”,委任白鸟库吉博士为主任,成员有箭内互博士、池内宏博士、津田左右吉博士、稻叶岩吉博士、松井等学士与和田清博士等。这是一个甚有实力的组织。

关于“地理历史调查部”的宗旨,白鸟库吉在给后藤的信中讲得十分明确。他说:

从学术上看,对满韩地方的根本性研究,可以说有两方面的必要性。一方面是从纯粹的学术见地出发,另一方面,则从“满韩经营”的实际必要出发。现代的诸般事业,不用说它们是应该站立于学术性的基础之上的。

这一说法对白鸟氏来说,至少包含了两层意思。第一,他明确地意识到,所谓满洲历史地理研究,是以“满朝经营”的实际必要作为出发点的;第二,他从根本上认为,他们所从事的“学术”,便是“现代诸般事业”的基础。这“诸般事业”的含义,是不言自明,心领神会的。这两层意思便使以白鸟库吉博士为首的满洲历史地理研究和旧惯调查,具有了极强烈的政治意义。这一学科所取得的各种业绩,都是在这一总体政治观念指导下实现的。

“满铁地理历史调查部”的主要作业,是在对满洲进行广泛的实地勘查的基础上(如白鸟库吉等对金上京故址的考察),整理相应的史料(特别是对如《盛京通志》《吉林通志》《热河志》等进行“再检讨”),在此基础上,进行专门研究。1913年公刊了《满洲历史地理》二卷与《朝鲜历史地理》二卷。前者主要是对历代满洲疆域的考查,如《三国时代的满洲》《金在满洲的疆域》、《元在满洲的疆域》等。1913年至1915年又公刊了《满洲旧惯调查》九卷,这是对东北地区土地制度和不动产权益转移习惯的调查。前者如《内务府官庄》《皇产》《蒙地》《一般民地》等;后者如《典的惯习》《押的惯习》等。1915年,因为与满铁决策层意见相左,白鸟库吉将调查部活动从满铁转入东京帝国大学,从1915年12月起,先后刊出了《满鲜地理历史研究报告》共14卷。从而,构筑起了作为“满洲学”三大支柱之一的历史地理学。

在上述对东北地区的各种人文学和社会学作业的基础上,随着日本对华政策的日益军国主义化,“满洲学”便迅速发展起来,如果剔除许多政客文人和捐客文人之外,可以称得上“学术”的,大致可以分为三大系统——一为那珂通世系统,一为白鸟库吉系统,一为内藤湖南系统。其各自的中国观念及其“业绩”,在本书有关章节中已作论评,故不再赘述。

第六节 “大东亚宣言”小说化与太宰治的《惜别》

“大东亚宣言小说化”是1943年11月在所谓“大东亚会议”之后,日本文学报国会向“大东亚”作家们提出的创作要求。它意味着军国主义的国家意志,已经透入了文学研究和文学创作的几乎所有领域。

在“为使大东亚五大宣言小说化”的号召下,一部分作家投入国家意志的怀抱,其中最可注意的是太宰治(1903—1948)创作的小说《惜别》。

太宰治是昭和文坛上的著名作家,他于“大东亚会议”之后,接受日本内阁情报局之嘱托,以中国著名作家鲁迅先生为题材,创作了这一部题名为《惜别》的长篇小说。

太宰治在当年写给内阁情报局的报告中,叙述了自己创作《惜别》的意图。他说:

不要侮辱中国人,也不要做轻薄他们的的事情,我打算以洁白的独立亲和的态度,正确地爱怜地描述年轻的周树人,让现代中国的年轻知识分子读一读,使他们对于日本具有作为我们的理解者的怀抱。我的意图就在百发弹丸之外,为日中全面和平而效力。^①

太宰治所追求的,是日本军队在战场上得不到的。他的内心是使中国人“对于日本具有作为我们的理解者的怀抱”——直到现在,仍然有一些学者为太宰治创作《惜别》的动机辩护。难道当数十上百万日本军队,在“大东亚”地区以历史上空前的野蛮,血腥地屠杀无数民众的时候,太宰治用小说创作,让被屠杀的人民对日本要具有“理解者的怀抱”,这也是善良的吗?

太宰治的《惜别》,是以在日本东北地方某农村开业的一个老医师的口吻叙述的故事,周树人(鲁迅)与这位老医师是仙台医专的同学,他是小说的主人公。小说描写的周树人,只身一人来到没有中国人的仙台,他作为日中“亲和的先驱”,完成了“日中亲善”的大业。小说中的人物,虚虚实

^① 太宰治《惜别》的版本有数种,此处引文据新潮社刊本(新潮文库本)。

实,藤野严九郎先生亦在其中。

太宰治的“鲁迅观”是明显地与日本当时特殊的政治需要相结合的。如果我们把日本当时的这种形势当作是太宰治进行创作的外在性动力的话,那么,他本身却也存在着引起创作的内在性动力的冲动。这种力主要来源于小田岳夫《鲁迅传》所提供的刺激。他认为,他最早为《传》中所描述的鲁迅“不与在日本的其他留学生相处而独自一人严肃地去到东北的那种孤独的凄凉感所打动”,逐渐形成了鲁迅的形象,他“特别注意周树人在仙台与日本人之间亲密无间的、美好的交游”。太宰治在读了《鲁迅传》之后,特意专门拜访了小田岳夫,他称这部传记“是一部像春天的花朵那样甘美的名著”。

太宰治《惜别》的出现,是日本中国学历史中的一个插曲。但是,《惜别》的创作,也无疑是日本人中国观念的挫折。这一挫折并不仅仅是个别作家或研究家在观念上的差异所造成的,它是由特殊的政治形势所决定的。对鲁迅人格形象的歪曲,是战时日本的学术研究和文学创作屈从于政治需要的明显例子之一。

第十七章

日本中国学的变异（三）

日本军国主义对中国文献典籍与文物的劫夺

中国的文献典籍，在中日文化关系史上，曾经起着无可替代的文化桥梁的作用。它们作为文化的载体，把悠久而丰富的中国文化传入了日本，成为促进日本文化发展的营养素。日本的传统汉学和近代中国学，都是以冲国文化的传入作为基本条件而发展起来的。

千百年来，中日两国的学者、僧侣、官员，乃至商人、平民，孜孜努力，历尽艰辛，把中国文献典籍送入了日本。近代以来，日本“国权论”日甚一日，随着日本国力的增长，军国主义亦愈演愈烈。先是日本依恃其在中国的强权地位，对中国文献典籍强行杀价“购买”。1907年，三菱财团岩崎氏家族仅以十万两银子囊括江南“皕宋楼”、“十万卷楼”和“守先阁”秘藏，已可见一斑（以上今藏日本“静嘉堂文库”）。进而以所谓“庚子赔款”在华购书——就是用中国的钱在中国替日人“购书”。1929年，日本驻杭州总领事米内山庸夫便用“庚子赔款”“收购”了浙江东海藏书楼（以上今藏东京大学东洋文化研究所）。至此，日人虽心存劫夺，却仍愿演出“买卖”的场面。进入30年代，政治与军事气候大变。对华的全面攻略，已从“方策”变成实际行动，日人对于中国文献与文物，便从“购买”、“赠送”转向为公开劫夺。1931年，日本浪人潜入西藏、蒙古，无偿劫走西藏藏经丹珠尔一部103函，蒙经甘珠尔一部102函，蒙文佛经225种，母珠尔一部225函等，并于1936年在上海劫走满族镶红旗文档，从雍正朝至清末的资料共2402函（以上今藏日本“东洋文库”）于此便开始了日本军国主义对中国文献与文物的全面洗劫——日本中国学堕落的标志之一。

必须注意到发生在20世纪上半叶的对中国文献与文物的这种洗劫，

是有目标有计划进行的。这是“日本中国学”的一个畸形结果。至今仍有人为这一场大洗劫辩护,称之为“随着战争的发生,兵火所到是不可避免的”。事实上,这不是战争的兵火所烧毁的,完全是人为有意劫夺的。本书著者自20世纪80年代以来25年间30余次出入日本,对日本的中国文献典籍进行多次调查后,深信这种洗劫大部分幕后都有指使者,或提供导向者。令人震惊的是,他们有不少是堂堂的日本中国学家。例如,在1946年当时盟国调查团移交给日本外务省的一份“中国被掠夺文化财产”的报告中,关于当年东京帝国大学在中国劫走的文物目录后,注明这批文物“应向帝大驹井和爱追查交涉交回”,在当时京城(韩国首尔)帝国大学在中国劫走的文物目录后,注明“即与鸟山喜一交涉追回”。正因为这样,这一场持续了将近20余年的对中国文献与文物的劫夺,不仅仅只是属于军事范围,从其性质而言,它是日本中国学领域内发生的极为畸形的现象。这从一个特殊的角度,表明了法西斯军国主义意识形态浸入这一学术领域后,这所遭受的严重挫折。

根据著者在日本调查的材料,本节从几个方面展现了在那样一个特殊的时代里,日本军国主义劫夺中国文献与文物的实况。

第一节 日本军队对南京的“文献扫荡”

1937年12月,日本侵略军在攻占中国文化名城南京之后,发生了惨绝人寰的“南京大屠杀”。日本所谓“中支那派遣军”在杀戮南京数十万中国人的同时,有计划地对这一座中国历史文化名城进行“文献扫荡”。

先是日军上海派遣军特务部部长“指示”其在南京的特工人员“立即检查南京市内的重要图书,准备接收”。接着从东北大连调动“南满洲铁路株式会社”大连图书馆的专业人员赶赴南京。同时还有“东亚同文书院”与日本上海自然科学研究所的“汉籍专家”们。于是,集中了日本特工专业人员330人、士兵367人,中国搬运苦力830人,对南京城内收藏的中国文献,进行有计划的“扫荡”。

据当时参与这一“文献扫荡”的“满铁”大连图书馆的专业人员青木实在事后回忆说:

我们奉日军特务部之命,于6月底赶赴南京。当时,天气闷热,即使一动也不动,浑身也都是汗涔涔的。我们在南京城里的地质调查所工作,从这里可以清楚地望到紫金山。在这座石砌的三层大楼里,每个房间都堆放着大量的图书和杂志。据说总共有707册。我们的工作是对这些图书进行分类,但由于数量太大,工作不可能做得那么细致。我们根据“十进法”的规则,用粉笔在图书的封面上写上如“00”、“03”等,然后由苦力们搬到指定的地方去。这个工作干了两个来月,好不容易到9月初才结束。……其中有些书非常珍贵,如三千多册《清朝历代皇帝实录》等。

另据1941年日本公布的《中支建设资料整理委员会业务概要》的报告说:

(在南京)搜集有关的图书,装满卡车。每天(向地质)调查所搬入十几辆卡车的图书。在调查所主楼的一、二、三层房间里,堆积起了二百多座书山。

这次南京“文献扫荡”攻击的劫夺目标有70余处,其中,有如下重要藏书处:

1. 原中央研究院被劫汉籍33319册。
2. 国学图书馆被劫汉籍167923册,古物8件,历代名人字画464幅。
3. 原国立中央博物院筹备处被劫汉籍1365种(不知册数),文物1679件。此外有图书文物设备167件。
4. 中山文化教育馆(中山陵内)被劫汉籍58735册,古物186件。

这次对南京的文献与文物的兜捕,总方案来自日本国内的一些“中国学家”,由日军派遣军特务部首脑发布命令,动员军队执行,现场就有若干日本的“汉籍专家”,是一次用作战形式展开的有计划的“文献扫荡”。直到1939年2月末,日本内阁的东亚研究所还派出后藤贞治、小川要一等十名研究员赴南京整理被劫图书。这次总共劫夺汉籍文献在80万册左右,为人类文明史上罕见的“文化军事剿灭战”。

第二节 日本侵华战争中各地文献被劫举例

日本侵华派遣军各部队,在攻略中国城市的同时,依据法西斯主义中国学家们提供的中国学者收藏文献文物的资料,有计划有目标地用武力兜捕。据著者在外交档案中查着的材料,举例如下。

1. 1938年3月,济南日军宪兵营接日本国内函信,查抄陈名豫家,搜走宋版《淮南子》一部,元版《蔡中郎集》一部等中国宋元古版书13种。

2. 1938年6月,日军土肥原贤二所属合并部队在开封查抄冯翰飞宅,劫走《吴道子山水》立轴一幅,宋画《儿童戏水图》立轴一幅,《王石谷山水》立轴一幅,《戴醇士山水》立轴一幅。

3. 1938年12月,日本南支那派遣军司令部从广州沙面黎氏家劫走宋版《十三经注疏》《韩昌黎文集》《欧阳文忠公文集》《王安石集》等宋版11种。

4. 1940年5月,日本中支那派遣军胜字第4218部队长田清清郎陆军少佐驻江苏省嘉定县外冈镇,于当地劫走地方志535种,《图书集成》及殿版《二十四史》各一部。

5. 1942年2月2日,日军南支那派遣军特别调查班查抄香港般含道香港大学冯平山图书馆。班长肥田木指挥成员劫走下列单位图书文物:①国立北京图书馆藏书70箱,又另散文献3787册;②王重民先生东方学图书3箱;③中华图书协会藏书210箱;④岭南大学藏书20箱,⑤中华教育文化基金会藏书及稿本5箱。上述各箱卷册皆不详,每一箱皆被贴上“东京,参谋本部御中”后,启运离港。

6. 1945年5月日军中支那派遣军镜字第6806部队桜井信二,从原教育部官员王鲲楚宅,劫走郑板桥书屏四幅、郑板桥中堂花卉一幅及曾国藩书对联二幅。

以上仅是举出六个实例。当时,在狼烟四布的中国,如此的劫夺,是屡见不鲜的。

第三节 中国省市图书馆文献被劫举例

著者在日本档案中查着中国战时“文化财”损失委员会向远东国际军事法庭提供的《中国战时文物损失调查报告(图书类)》,详述各省市图书馆在战时被日军劫夺之文献典籍。今举江苏省图书馆及嘉兴市图书馆两例,从中可窥见在国家图书馆中,我文献损失之惨重。

江苏省图书馆被日军劫走中国古文献 141 种,其中元刊本共 30 种,兹列名如下。

四书通义大成	周易本义	尚书集传	仪礼图(残本)
春秋左传补注	春秋师说	汉隶分韵	续资治通鉴
松漠纪闻	陆宣公奏议	扬子法言	中说(元刊二种)
伤寒百问歌	图绘宝鉴	石屋和尚语录 偈颂	风俗通义
古今源流至论	冲虚至德真经纂图南华真经		骆宾王文集
王摩诘诗集	王荆文公诗注	范贤良文集	白玉蟾上清集
宋雪斋文集	范德机诗集	澹居稿	古文苑
唐诗鼓吹	古乐府		

浙江省嘉兴市图书馆是一个不大的图书馆,被日军劫走中国古文献 274 种,该馆所藏稿本 13 种,全部夺去。今将 13 种稿本,列名如下。

半间偶录	石经阁日钞	会同县乡土志	芷村手记
痲症汇纂	官同苏馆遗集	冯柳东诗稿	骈体通义
关岳事迹考	小暴书亭吟稿附焚余稿	花土荳附小种字林柱铭	古瓶小草
懋庵遗著五种			

于上述情况观察,可以断言,这一时期中我国省市图书馆屡遭日军劫夺,并不是日军士兵单纯的军事行为。很难想象散布于中国广袤土地上的百万侵华日军,竟然都能具有汉籍目录学版本学之专门知识,识得“宋

版”、“元版”、“稿本”、“钞本”。图书馆既非军事目标,所藏图书文物亦无军事价值。何以日军一经占领中国城市,就会从这一图书馆中获得最重要之典籍文物了。诚如前述,这无疑是由日本中国学界某些“学者”参与策划的对中国文献的“剿灭战争”。

第四节 20 世纪上半叶全国文献典籍被劫概述

在从 1937 年到 1945 年 8 月的八年之间,日本军国主义分子随其武力所到之处,军人与“学者”彼此为奸,有目标地劫夺中国各类珍贵文献和文物。著者在日本外交档案中目睹我全国文献文物被劫夺之惨状,今以三市六省为例,列表如次。

表一 南京 北京 上海三市被劫夺之文献文物一览

	南京	北京	上海
书籍(公家)	88,6461 册	448,957 册	264,715 册
(私人)	53,118 册	137,471 册	25,726 册
字画(公家)	464 幅	5 幅	19 幅
(私人)	7,256 幅	131 幅	459 幅
碑帖(公家)	3,851 件	2,127 件	2 件
(私人)			5 件
古物(公家)	24,491 件	2,471 件	7,426 件
(私人)	2,093 件	411 件	186 件
标本(公家)	13,414 件		
(私人)	7,200 件		

表二 江苏 广东等六省被劫夺之文献文物一览

	江苏	浙江	湖南	湖北	福建	广东
书籍(公家)	61,851 册	39,400 册	22,276 册	104,867 册	96,833 册	624,008 册
(私人)	70,419 册	31,213 册	9,077 册	93,917 册	576 册	13,865 册
字画(公家)	74 幅	160 幅	24 幅	1 幅	99 幅	2,383 幅
(私人)	914 幅	1,480 幅	100 幅	145 幅	218 幅	

续表

	江苏	浙江	湖南	湖北	福建	广东
碑帖(公家)	17 件	163 件	233 件	1 件	31 件	33 件
(私人)	625 件	463 件	106 件	521 件	47 件	
古物(公家)	1 件	340 件	39 件	1 件	4650 件	1 件
(私人)	1,332 件	1,193 件		2,203 件	218 件	100 件
标本(公家)		201 件			964 件	
(私人)		5,000 件				

综合上述各省市的情况,从1930—1945年8月的15年间,散布于我国广袤土地上的大批文献与文物,遭到空前洗劫。著者在日本多方查考,调查了日本外交档案,与远东国际军事法庭的档案,大致查清了全国除西藏、云南、贵州、青海、四川等省外全国文献与文物被日本军国主义所劫夺的总况,分述如下。

中国文献典籍被劫往日本的共计23,675种,合274,2108册,另有209箱,内装不知其数。其中属中国国家所有者为5,360种,合2,253,252册,另41箱,属中国私人所有者为18,315种,合48,856册,另168箱。

中国历代字画被劫往日本的共计15,166幅,另有16箱,内装不知其数。其中属中国国家所有者为1,554幅,属中国私人所有者为13,612幅,另16箱。

中国历代碑帖被劫往日本的共计9377件。其中属中国国家所有者为455件,属中国私人所有者为8,923件。

中国历代古物被劫往日本的共计28,891件,另有2箱,内装不知其数。其中属中国国家所有者为17,818件,属中国私人所有者为11,073件,另2箱。

中国历代地图被劫往日本的共计56,128幅。其中属中国国家所有者为125幅,属中国私人所有者为56,003幅。

所有这些史料都表明,这是日本中国学史上最黑暗的一幕。

第五节 在黑暗中显示的日本中国学家的道义良心

日本中国学作为近代日本资本主义的一种文化形态,它在日本侵华战争以及整个太平洋战争中,堕落成为日本法西斯军国主义的工具。这是由当时日本整个国家的大气候以及日本中国学领域内的许多因素所决定的。一批具有法西斯意识形态的中国学家,自觉地充当战争的喉舌,他们从“学术研究”到“文献处理”,完全采取了帝国主义的强权形态,从而谋求为天皇制政体的最高利益效劳。

这是日本中国学形成以来最黑暗的时代!

但是,诚如前述,并不是所有的日本中国学家都参与了这一黑幕活动,更不是所有的中国学家都变成了军国主义分子。日本中国学的蜕变,只是就其主体而言的。

在日本中国学主体演变之外,尚有一部分学者,保持着学术的良心。他们中有的被迫流亡国外,有的不幸而入狱中,也有一些人仍然生活在国内,过着寂寞的生活。本文特别要提到的是狩野直喜、吉川幸次郎诸先生。

狩野直喜作为日本中国学的创始人之一,当1929年日本外务省利用“庚款”建立“东方文化事业总委员会”时,以他的地位和声誉,出任总委员会的日方委员。但是,狩野直喜并不十分赞同日本政府的对华政策。当30年代日本军阀公然发动对华全面战争时,他谴责了日本军部。1938年,狩野直喜决定辞去东方文化学院京都研究所所长之职,同年,他被免去“对支文化事业调查委员会”委员。狩野直喜以70高龄,潜心于《周易》的研究。他没有对什么“大东亚圣战”之类讲过阿谀逢迎之辞,常以《易·干文》“贞者事之干”、“贞固足以干事”等勉励自己,以寂寞无奈的心情,度过了整个战争的年月。

当时,不仅有像狩野直喜这样值得尊敬的老学者,也有如吉川幸次郎(1904—1980)、田中谦二(1912年生)、入矢义高(1910年生)等青年学者,他们远离战争的狂热,潜心于学问的研究。据说,吉川幸次郎七八岁在神户念小学时,有些顽童常常嘲笑“支那人”,幼小的吉川就很反感,他想“中国人为什么就不行呢?”长大之后,他走上了研究中国文化的道路。在日本侵华战争期间,他远离战争的狂热,与入矢义高、田中谦二等同仁,组

织“读元曲会”,每周聚会一次,读一段元曲,议论一番。作为他们共同的研究成果。在那样一种“大东亚史观”泛滥的年代里,却编纂了《元曲辞典》和《元曲选释》。在差不多同一时间里,即从1942年到1944年,吉川幸次郎还独自撰写了30余万言的《元杂剧研究》。战后1947年他以此稿提请了文学博士学位。他们是日本中国学领域中具有真正学术良心的学者。事实上,在当时更广阔的学术文化领域里,一批追求未来日本民主主义方向的学者,正艰难地工作着。例如岩村三千夫(1908—1977)、尾崎庄太郎(1906年生)、野原四郎(1904年生)、岛田政雄(1912年生)、安藤彦太郎(1917年生)等。

1945年秋天,世界的正义与民主的力量,终于彻底战胜了日本法西斯军国主义。在日本中国学领域内,上述各方面的人士汇集在一起,共同反对这一领域的法西斯军国主义势力,推动对战前中国学的反省,迎来了日本中国学的一个新的时期。

第五编

日本中国学战后状态综述研讨

第十八章

战后日本中国学的基本态势

“中国学”在创建之初,不少学者曾经进行过严肃的认真的学术研究。随着日本“大陆政策”的实施,“中国学”就其总体而言,其目的则明显地与日本军国主义日益扩大的对华侵略活动相关联。从而使日本对中国文化研究的学术建立不久,便在政治上和学术上受到严重挫折。20世纪20年代初期,日本政府为加强其对中国文化研究的控制,1923年,在外务省内设立“对吏文化事业部”。1929年,该部利用“庚子赔款”建立“东方文化事业总委员会”。委员会在日本国内设立东京、京都两个研究所,并在中国北京建立“北平人文科学研究所”,在上海建立“上海自然科学研究所”,几乎囊括了当时日本主要的中国问题研究家,从而成为全日本“中国学”研究的总枢要。与此同时,日本通过官方与私人途径,向中国派遣了大批的研究人员。自这一学科形成至40年代。总数约在5,000人左右。其中某些研究者,曾经利用当时日本在中国的强权地位,从中国取走了数量惊人的文物、图书、档案文献、民族民俗资料等。上述内容,都是日本对中国古典的研究。当时,日本对当代中国的研究,主要是由陆军参谋本部进行的。此外,1900年,近卫笃麻吕主办“东亚同文会”,不久在中国南京(后移上海)设立“东亚同文书院”,专门培养日本对当代中国进行研究的专业技术人员。再有,在日俄战争后出现的“南满洲铁道株式会社调查部”,至1939年全面组成,拥有数千名研究人员,主要从事中国政治、经济、民族、地理、兵志、社会等方面的调查与分析,在第二次世界大战中,它一直起着日本政府远东经济参谋部的作用。

日本在第二次世界六战中的失败,宣告了明治中期以来近代中国观念的破产,日本旧“中国学”家,虽然曾经以空前的规模,展开了对中国的研究。但是,这种研究对于中国历史发展的必然道路,对于中国社会的基本

结构,对于中国人民的文化传统和民族感情,对中国当代革命政党和革命运动,都未曾作出正确的结论,因而,战争的失败,事实上也就宣告了旧“中国学”的终结。

第一节 反省时代——重建战后 “中国学”的努力

当旧的“中国学”崩溃的时候,具有民主主义思想的日本中国学家们,开始了战后重建日本“中国学”研究的努力。作为这一工作的一个切实的步骤,便是大量地翻译和介绍进步的中国著作,以便使日本国民与学术界听到中国人自己的声音,真正地理解中国,从而反省过去的时代也反省过去对中国的研究。

此种译介,主要集中在两个方面:一是翻译中国的社会科学著作,并且介绍中国民主革命的基本状况。例如:岩村三千夫(1908—1977)撰写了《中国民主革命》(1948年)、《中国革命的基础知识》(1949年)、《中国学生运动史》(1949年)。尾崎庄太郎(1906年生)于1952年分别译出了《实践论》《矛盾论》和《中国共产党的三十年》。鹿地亘(1903—1982)翻译了《在延安文艺座谈会上的讲话》(1952年)。岛田政雄(1912年生)撰写了《中国革命三十年史》(1948年),并翻译了《毛泽东的青年时代》(1980年)。野原四郎(1904年生)等于1953年著《中国革命的愚想——从鸦片战争到新中国》。二是翻译中自当代进步的文学作品。例如:1948年,香坂顺一(1915年生)编辑《鲁迅语录》,菊地三郎(1904年生)编译《中国现代小说集》(1951年),同年,鹿地亘译出周立波《暴风骤雨》。其后,岛田政雄译赵树理《李家庄的变迁》和黄谷柳《虾球传》,竹内实(1923年出生)译吴运铎《把一切献给党》,陈登科《活人塘》,安藤彦太郎(1917年生)译许广平《黑暗的记录》及郑振铎《烧书记——日军占领下的上海知识分子》。大约在50年代中期前后《郭沫若作品集》《丁玲作品集》《茅盾作品集》《赵树理作品集》等都已编译出版。所有这些中国进步著作的翻译介绍,对于打开日本国民和日本中国学家的视野、反省50年来日本的中国观念,具有积极的意义,为重建战后日本的“中国学”,作了思想方面的准备。

1948年,日本建立了“刷新学术体质委员会”,同年,众参两院相继通

过了“学术会议法案”，(政府第121号法令)和“国立学校设置法”(政府第150号法令)根据这些法令，开始重建战后日本中国学的研究机构，并且逐步组成了三层次结构的研究网络。

首先，作为国家科学研究指导机关的“日本学术会议”(俗称“学术国会”)撤消了“支那研究特别委员会”。关于对中国研究的规划，分别由设置于学术会议第一部的文学、哲学、史学、教育学、心理学、社会学，第二部的一般法学、公法学、民事法学、刑事法学、政治学，第三部的经济学、商学、经营学的委员们分别承担。为了实现国家对“中国学”研究方向的控制和体现对研究的支持，改变了战前由政府直接操纵研究机构的办法，改组为学会形式的松散联合。1947年6月，原“日华协会”改组为“东方学会”，得到外务省的全面支持。1949年10月，创立了“日本中国学会”，以此为标准，“中国学”的名称逐步替代了“支那学”。

这一名称的改换，反映了愈来愈多的研究家，正抱着重新认识中国的愿望，探索对中国研究的新道路。“日本中国学会”得到文部省的全面支持。东方学会侧重于广泛范围内的史学研究，日本中国学会侧重于哲学宗教和语言文学的研究。由此便形成了日本政府的“中国学”的研究网络。

与此相交错，则同时整顿了国立大学的中国研究机构。东京大学曾于1941年11月根据天皇1021号勅令，设立“东洋文化研究所”，专以研究中国兵要地志、社会民俗为其任务。1948年4月，外务省原对文化事业部东方文化学院奉命撤销，人员并入东大东洋文化研究所。改组之后的研究所，建立了以学科分研究部门的体制，建立哲学宗教部、文学语言部、历史部、文化人类学部、人文地理学部、美术史考古学部、法律政治部、经济商业部与南亚文化部，以此为阵地，展开了对以中国文化为中心的泛亚文化的综合性研究，此外，京都大学是日本对中国研究的另一个中心。1938年8月，该校设立“人文科学研究”，从事中国产业经济、文化交涉史方面的研究。1949年1月，盟军司令部指令解散西洋文化研究所和东方文化学院京都研究所，旋即将其并入京都大学人文科学研究所内，建立以区域为研究部门的体制，设立日本部、东方部、西洋部。其中的东方部，主要是研究中国文化，每一部中以学科分设研究室，合并之初为11个研究室，1969年增至14个研究室。

以东京大学东洋文化研究所和京都大学人文科学研究的重建为标志，战后日本建立起了大学中的“中国学”研究网络。这一网络中的机构和人

员,是日本“中国学”研究的中坚力量。

战后日本中国学研究网络的第三层,便是民间的系统。当时日本有两种社会力量试图摆脱政府的控制而从事对中国的研究。一种力量是追求民主的进步势力,他们不满意当时政府的对华政策,希冀在政府控制的研究网络之外,建立独立的研究阵地,以便把在战争期间分散于国内外的研究中国问题的进步人士集合起来,总结历史教训,研究中国的发展,寻找日本的道路,这部分力量可以日本“中国研究所”为其代表,该所安藤彦太郎等人的努力,于1946年1月正式建立。在战前的旧“中国学”时代,激进的小资产阶级知识分子,如竹内好(1908—1977)等,组织了“中国文学研究会”,曾经抵制过军国主义的研究,但终未能发展成为具有完备形态的研究所。所以,这种由进步人士组成的民间中国研究所的出现,是战后日本“中国学”结构中的一个特点。当然,由于没有政府的财政支持,经费由民间筹集,研究的条件相对地比较困难。此外,另一种社会力量则是在战争中参与军国主义活动的残余势力,他们迫于国内外的形势,战后不得不从公立机构中退出,然而,他们又结合在一起,以学术研究的面貌。坚持其军国主义立场。由于存在着这样的社会势力,就使民间网络的中国研究呈现出复杂的局面,当然,后者在整个研究的结构上,并不占有突出的地位,这种形势是与战前迥然不同的。

这样,大约在20世纪50年代的中期,由于进步的中国社会科学著作被逐步地介到日本,对中国的研究也基本形成了多层次的网络结构。日本“中国学”经历了对战前活动的反省和整顿,完成了它的重建工作,由此便进入人人恢复时代。

第二节 恢复时代——学派的形成 与综合研究势态

日本“中国学”的恢复时代,大约自20世纪50年代中期至60年代中期。所谓“恢复”,是指经过前十年左右的整顿与组合,随着经济的复苏,日本“中国学”的研究重新聚结了力量,从“反省”中逐步走向正常的研究。

这一时期的“中国学”依据本书著者观之,可以说具有以下三个方面的特征。

第一,继承与发展了战前“中国学”创建时期的学派内核,并在新的历史条件下,形成了新的学派。战前,除了完全军国主义的研究之外,大致可以分为三大学派——一是以东京帝国大学的中心的“中国学新儒家学派”,他们继承了德川时代以来儒者的道德主义,保留着较多的宋明理学“义理”的特色。二是以京都帝国大学为中心的“中国学实证学派”,这一学派接受了欧洲实证主义及中国清代考据学的影响,十分注意文献史实的稽核与真实。三是对中国的传统思想和中国历史上的许多人物所怀疑与否定态度的“中国学疑古学派”,他们大胆地怀疑中国早期的历史传统乃至哲学思想。

战后的社会情况有了很大的变化,经过十几年的发展,在对中国的研究中,“中国学新儒家学派”的影响显著地消退了,纯粹的“疑古学派”也不盛行了,代之而起的,则是“社会发展史学派”和“社会科学学派”。

“社会发展史学派”主张对中国的研究,应该超越儒学的范围,把哲学,历史、文学与其他广泛的文化现象,经济现象联系起来考察,从而探索一个时代的哲学,一个时代的历史和一个时代的文学等。这一学派在哲学领域内,可以称为“社会思想史学派”,在史学派领域内,可以称为“社会经济史学派”,20世纪50年代至60年代中期,日本中国史研究家西岛定生、增渊龙夫与浜口重国等就中国古代社会的结构问题所进行激烈论争,古岛和雄与北村敬直提出的关于明清大土地所有制的讨论等,都与这一学派的兴起有着一定的关系。在哲学方面,岛田虔次是这一学派最早的发起人,他运用这一观念和方法获得的第一个成果,便是提出了《近代思维在中国的挫折》。他系统地考察了中国前资本主义时代思想发展的路径,对中国是否会自然地发展到资本主义社会表示怀疑。

“社会科学学派”是以不既定的社会科学思想体系作为出发点来研究中国和中国文化的学派。在日本,也有人称他们为马克思主义学派。但是实际上并不妥当。例如,哲学思想研究方面的代表学者守本顺一郎在《东洋政治思想史研究》中尽管征引了马克思的许多论述,但同时可以看出,守本顺一郎还深受M·韦伯(Max·Weber)的影响。

这些新形成的“中国学”学派,与原有的学派之间,互相辩驳,互相渗透,犬牙相错,斑斓纷呈,构成了这一时期对中国研究的重要特征。

第二,日本的中国问题研究,同其资本主义形态的生产状况相类似,基本上也是处于一种无政府的局面。但是,自50年代中期之后,对中国的某

些领域,形成了综合性研究的势态,构成了这一时期日本“中国学”的另一个重要特征。

这一势态首先出现于对中国的社会经济研究方面。1958年,日本政府通过东京大学的东畑精一教授等人,筹办一个以中国为特殊对象的,扩大整个亚洲社会经济方的综合性研究机构。1959年1月便建立了“亚洲经济研究所”,虽然是以“经济”命名,但是,它的研究涉及社会政治和文化的广泛的范围。该所对中国的研究,主要是由以下近20个方面综合组成的:

一、中国社会主义战略的形成;二、中国社会主义领导的形成;三、中国外交的形成过程与发展;四、中国对亚洲的政治经济政策;五、中国对外经济的政策原则及其发展;六、中国共产党的经济政策及中国经济的长期展望与估价;七、中国的通货金融制度;八、中国的资本积累研究;九、中国的农业结构;十、中国农业技术体系的发展;十一、中国的城市建设;十二、中国经济发展与华侨问题;十三、台湾的产业结构、农业前景、财政金融研究;十四、日中贸易发展前景估计;十五、美国对华政策与中美关系;十六、中苏对立的估计;十七、中国共产党的报纸与杂志研究;十八、中国政治运动的估计等。

此种对中国社会综合研究,在这一时期也扩大历史研究领域。60年代初期,东京大学东洋文化研究所制定了一项贯穿古今的名为“亚洲地区社会经济结构”的十年综合研究计划,各研究部门据此总规划确定各自的重点,其中确定在六个领域内展开对中国的研究:

一、中国的政治结构及其土地所有制的历史研究(包括从出土文字史料研究殷代国家结构起,至清末民初中国社会关系的变动研究止,并附有西藏社会组织与土地制度的研究)。

二、近代中国的国际关系研究(包括早期欧洲殖民主义者的中国观,直至中国共产党的国际关系)。

三、五四时代中国的研究(自清末至五四的思想发展的历史考察)。

四、近代中国的文学研究(包括严复、林纾、鲁迅、以及近代文学杂志研究)。

五、现代中国研究(包括中国共产党内多种路线的形成,国内革命战争期工农运动的考察,新中国三年经济恢复时期的经济统制政策,人民公社化,以及中国法的研究)。

六、中国的宗教研究(包括中国佛教忏悔的形成与发展,中国佛教空观系统的研究,以及唯识、华严、澄观、密宗的思想及关系)。

当然,这一时期出现的这种综合研究的势态,并不只局限于上述两个研究所,诸如“东洋文库研究部”对近代中国的研究也呈现这种趋势。此种研究,纵横剖析,互相联系,是日本战后“中国学”研究的一个进步。

第三,这一时期日本“中国学”的研究,虽然逐步进入了恢复时代,但是,由于当时日本政府的对华政策,中日两国未能实现国家关系正常化,研究中国问题的学者在到中国进行实地考察、收集资料以及与中国学者交换意见等方面都还比较困难。因此,这一时期中出现了不少以战前在中国获得的历史、考古、民族、民俗、艺术等方面的资料为基础而进行研究的著作。整理与研究这些资料,在学术上是完全必要的,但是,由于未能更多地听到中国学者的见解和使用中国学术界的成果,因此,某些著作显得史料错舛,观点陈旧,使一些研究家陷入困惑。这是日本中国学研究中的新的挫折。这种状况使得愈来愈多的日本中国学家,要求政府改变对华政策,实现日中邦交正常化和发展两国文化交流。

第三节 发展时代——研究队伍的组成与研究的业绩

20世纪60年代中后期,随着日本经济的起飞和对外活动的积极化,日本广泛展开了对世界的研究,“中国学”经过20年的整顿与积累,已经形成了深入发展的足够力量,从而进入了第三个时期——发展时代。

作为发展时代的一个显著的特征,便是已经组织起了一支阵容较为整齐,基础较为雄厚的中国学家队伍,这一支队伍拥有3000至3500名讲师与副教授以上学者,分四层阶梯形式构成^①。

第一层次是处于学术权威地位的研究家。他们大都是旧“中国学”的第二代和第三代。他们在青年时代曾受过严格的基本训练,并且在欧洲和中国留过学,都能用汉语会话和作文。他们中不少人曾经是旧“中国学”创始者们的私淑弟子,著作宏富。这一时期中,他们担任着各大学的名

^① 参见严绍璦编辑《日本的中国学家》,中国社会科学出版社,1980年、1982年。

誉教授,在学派中居于权威地位,常常主编一些研究著作,或担任学术顾问,发挥着指导性的影响。

第二层次是处于学术领导地位的研究家。他们大都是 20 世纪 40 年代日本战败前后从各大学毕业的中国学者,其中不少人是战后推动旧“中国学”反省的活跃力量。经过 20 余年的发展,他们一般都是各大学的主要教授,各自组织学会团体,主办若干刊物,出席国际会议,在国内外有广泛的联系。他们在这一时期“中国学研究中”发挥着领导的作用。

第三层次是处于学术中坚力量的研究家。这部分学者大都自 50 年代至 60 年代中期毕业,其中有相当一部分人,受当时新中国成立的影响,致力于中国研究,也有一部分人,曾亲身参加过战后日本争取民主的和民族独立的斗争。当这些研究家开始从事中国研究的时候,主要是帮助前辈整理 30 年代和 40 年代从中国所获得的资料,他们要求改革现状,发展对华友好的愿望十分强烈。这部分研究家思想敏锐,精力旺盛,也有足够的学术修养。

第四层次是学术界的新生力量。他们接受了前辈的教育,又避免了若干曲折。当他们开始从事“中国学”的时候,中日之间已经实现了邦交正常化,因此,无论在学术资料的搜集以及实地考察方面,都较其前辈优越,从而产生了一些很有前途的研究家。

第十九章

日本中国学战后 30 年间关于中国古代史的研究及其争论点

日本学术界对中国古代史的研究,是日本近代中国学中较早建立起来的一个领域,自 1887 年德国史学家 L·里斯在东京帝国大学与坪井九马三博士共执教鞭,为日本学术界导入欧洲的史学观念与方法论以来,东京方面率先从世界史的研究中独立出了中国古代史研究学科,在 20 世纪初,形成了以白鸟库吉为代表的“东京学派”;接着,在京都方面,也形成了以内藤湖南为代表的“京都学派”。他们各自构筑起了独具特色的中国史研究体系,发表了数以千计的论著,培养了不少学者,取得了一定的成就。但是,无庸讳言,日本学术界战前对中国古代史的研究,或多或少受到了当时军国主义政府的所谓“大陆政策”的干扰。

二次大战后,由于日本社会政治、经济、文化诸条件的变化,也由于新中国的建立和中国历史科学的发展,日本学术界对中国古代史的研究也发生了一些变化。一方面,军国主义性质的研究受到批判,原有的“东京学派”和“京都学派”在形式上逐渐解体,研究者的人数约有减少;另一方面,他们结成了若干新的学术流派,特别是由于一批新的研究者的成长,对中国古代的研究,构筑起了许多新的史学观念。

根据日本中国研究所的报告,至 70 年代末期,日本约有 500 名学者从事中国史研究。他们研究的范围,自上古达于近代,提出了许多具有“体系性”的观点,进行着激烈的论辩。

日本学者对中国古代史研究的具体结论,有的可能不一定能为我国史学研究者所接受,但是,他们构筑的许多“体系”的本身,则从一个相当宽阔的范围内,表现了当代日本学术界的“中国观”,自当引起我国学术界的

足够的重视;同时,他们开拓的新领域,提出的研究方法,表现出的理论思维的逻辑,以及对史料的收集与整理,对我们也具有相当的启示性。

本章拟就日本研究中国古代史的学派及其论争的问题,作一个综述性的回顾,并兼及研究史上的一些问题的评估。

第一节 关于中国文明起源的新思考

近数十年来,由于中国考古学界不断地发掘出新的地下文物,刺激了日本中国史学界对中国文明起源的研究,并导致一些学者改变了对中国史前文化的传统观念。

一、伊藤道治倡导华夏文化起源的“河江文明”史观

1976年,国立神戸文学部教授伊藤道治(Ito Michiharu, 1925年出生)倡导中国“河江文明”史观^①。伊藤认为,五十年代以来,在黄河流域之外的广大地区,陆续发现了许多史前遗址,构成了中国史前文明的新文化系统。特别是1957年以来,位于长江北岸的湖北省黄陂盘龙城发现了同属于殷代中期的商代青铜器百件以上,同时也发现了铸造用的坩锅,从所发掘的城廓与宫殿遗址来看,这一都城遗址的建筑技术,与黄河流域的二里头文化、二里冈文化几乎属于同等水平。除这一黄陂盘龙城遗址外,伊藤道治教授指出,长江之南的江西省青江吴城也曾发现殷中期遗址,有早期瓷器、釉陶多件,后又证明长江流域的青莲冈文化、屈家岭文化等新石器文化系统的分布也较为广泛。由此断言,中国的史前文明从新石器时代开始,并不能认为是黄河流域所独占,它包括与长江流域在内的广大地区互相交融,在一个比黄河流域广大得多的区域中发展,这表现了中国大陆新石器文化的多样性。因此,伊藤教授认为,把中国文明的源头称之为“黄河文明”是过于狭窄了。他主张取“黄河”之“河”与“长江”之“江”,改“黄河文明”为“河江文明”,这样可以更加接近中国大陆文明形成的实际。

^① 见1976年10月1日《每日新闻》。

二、贝冢茂树主张“对于中国文明的源头的理解,则应该特别注意到稻作地带文化系统”

与伊藤道治教授的“河江文明”史观相接近的,则是国立京都大学名誉教授贝冢茂树(Kaizuka Shigeki, 1904—?)博士。1977年,《贝冢茂树著作集》第四卷出版(中央公论社),贝冢氏为收入该集的1946年旧稿《中国古代史学的发展》加了补充说,中国农业的起源,应该充分地考虑到长江流域,特别是长江下游。山东大汶口文化,从与南方的青莲岗文化的关系来看,应同属于稻作地带文化,它与属于中原、粟作地带文化的仰韶文化东西对立。而大汶口文化是比仰韶文化更为发展的文化。贝冢博士认为,中国文明的形成,应该划定在由青铜器、宫殿址、原始文字等所表现出来的殷代前期,而对于中国文明的源头的理解,则应该特别注意到稻作地带文化系统。这一观点,他在1979年出版的《中国古来之再发现》(岩波书店)一书中,有了更详细的阐述。贝冢茂树强调了“从文化上看,山东大汶口文化与江南青莲岗文化属于同一系统”这一涉及中国文明源头的特点^①。

第二节 秦汉帝国的社会性质及 关于中国古代“共同体”的论争

20世纪50年代以来的十余年间,日本的中国史学家西岛定生(Nishijima Sadao, 1919年出生),增渊龙夫(Masubuchi Tsuo, 1916年出生)、守屋美都雄、滨口重国(Hamaguchi Shigekumi, 1901出生)等曾就中国古代社会的结构问题,以及在这一结构中的生产形式,进行过很激烈的争论,这是日本东洋史学界继20世纪40年代之后,又一次绵延将近十年的关于“亚细

^① 70年代日本学者对中国史前文化的研究,有许多是属于考古学方面的论著,这里就不再叙述了。不过,还应该提到的是松崎寿和教授著的《中国的先史时代》一书。此书初版于1960年,1972年再版。从首章“猿人洞之谜”到末章“黄河之水”,概括地向日本国民普及了中国先史知识,又系统地整理了中国学者的论述,别具一格。本书作者以为,华夏“江河文明”史观对于提升对中华文明的认识具有重大的意义,我国学者在20世纪80年代以来也有若干论说,由于长江流域(包括江浙区域)乃至珠江流域考古的大规模推进,应该说“江河文明”已成不易之论。但我国文艺界人士对此似乎没有任何的认识,在为2009年而创作的歌词中仍然坚持“我是黄河”、“我是泰山”、“我是中国龙”。其知识的陈腐与观念的偏狭,对新知识的茫然无知实在使人震惊。

亚生产方式”的讨论。这一论争的发生与当时亚非民族运动的高涨,以及当时中国史学界学习马克思主义,重新研究中国史有直接的关系。

一、好并隆司提出“前汉帝国二重结构”论说

经过近十年的沉寂,20世纪70年代以来,日本中国史学界又重新提出了关于秦汉帝国的性质问题,其实是重新争论中国古代奴隶社会与封建社会的分期,又一次涉及“亚细亚生产方式”所谓的“共同体”问题。不过,参加这一次论争的学者,主要的已经不再是50年代的老学者了,其中大多数是战后成长起来的新一代研究家,他们在老一辈研究的成果上,进行了更深入一步的探讨。

1971年,国立冈山大学文学部教授好并隆司(Yoshinami Takashi,1929年出生)博士提出“前汉帝国的二重结构”并相应确认了时代划定,揭开了这一场论争的序幕^①。好并博士认为,西汉帝国具有矛盾并存的二重结构体制,即认为西汉帝国实际上存在着作为奴隶制关系的“齐民制”(皇帝实行的对人民按人头进行统治的体制),同时也存在着表现家父长统治关系的“家产制”(天子不以人头而以家——“户”为单位对人民施行的统治体制)。他指出,他的“二重结构”理论的主要依据在于两个方面:第一,根据已故日本经济史研究家加藤繁博士对于田租的分类,以及对于地价及生产税等所作的解释,认为当时的田租归入帝室的财政,从原始意义上讲,是一种具有对宗庙纳贡性质的“家产”。第二,根据论者本人对“赐与民爵”的考定,认为“赐与民爵”的对象是“家”,这与秦汉时代对“男子”的解释有关。

二、多田狷介主张“秦汉总体的奴隶制论”

继好并论文之后,日本女子大学文学部副教授多田狷介(Tada Kensuke,1938年出生)同年在《史草》十二期上发表《中国古代史研究的备忘录》。多田从理论方面对战后日本学术界开展的以秦汉时代为中心的古代国家结构的讨论进行了系统的整理,从理论角度作了分析,提出了自己的看法。引人注目的是,他提出了“总体的奴隶制”的概念,并认为这一概念比较普遍地适用于秦汉时代。他认为,“共同体”制在秦汉时代的经济结

^① 好并隆司《前汉帝国的二重结构与时代划定》,《历史学研究》375期(1971年)。

构中占着主导地位,虽然生产单位正逐步移向小豪族,但由于包括了所有权在内的各种权限都集中于专制君主,留给小农民的只是占有权,因此,提出秦汉时代存在小经营生产方式,那只不过是某些研究家的想象。他指出,秦汉时代无疑是“总体的奴隶制社会”,把这个社会推进到下一阶段的力量,在于豪族的封建经营,但是,豪族的封建经营仍然具有依存于奴隶制体制的一面,他的结论是中国古代的这种“总体的奴隶制”,一直延续到唐朝,方始被克服。

上述两篇论文的发表,构成了 20 世纪 70 年代日本中国史学界对中国古代国家社会性质重新探讨的基础。

好并博士不同意多田的见解,又在《历史评论》279 期上发表《秦汉帝国形成过程中的小民与共同体》一文,予以辩正。好并认为,小农的土地私有的生产结构,无疑是秦汉帝国的社会基础。这从商鞅变法的各种政治,以及居延汉简中所见的作为财产的田土等来看是很清楚的。汉代小农具有土地买卖、收益,排他的用益权等,完全可以确定秦汉时代土地的“私有”或“个体所有”这一概念。好并认为,秦汉社会奴隶制论的主张者们否定当时社会生产结构中的小农土地私有,他们所描绘的秦汉时代的专制君主制,是以古代“亚细亚共同体”概念为基础的,这一“共同体”中,“共同体”首长的强权不是在削弱,相反由于“共同体”成员对土地的占有而加强。这些见解。是一种看不到阶级分化的‘停滞论’”,究其形成的原因,“在于忽视变革主体的人民的力量”。好并进一步指出,多田等人的主张,酷似“亚细亚生产方式论”。好并又从学术史的角度,回顾了“亚细亚生产方式”理论的确立与斯大林时代政治形势的关系。他不同意这一理论,认为多田等人的观点夸大了中国古代“共同体”的意义与作用。好并认为秦汉时代是中国古代“共同体”的所有权,与小农的私人所有权的有机的结合。实际上就是重申其提出的秦汉社会“二重结构”的理论。

三、“藤家国家论”:藤家礼之助的“乡里共同体”论说

1974 年在“东海大学三十周年纪念论文集”《历史上文明的诸形态》一书中,东海大学文学部教授藤家礼之助(Fujiie Reinosuke, 1933 年出生)以《中国古代中世社会的考察》为题,对讨论中国古代“共同体”问题本身,提出了不同的见解。他认为,如果把马克思主义诸文献中所提到的关于“亚细亚生产方式”的概念互相结合起来看的话,那么,它们的含义也并不是一

致的。这是由于马克思的理论处在发展中,同时也由于他本人对亚洲的知识不及象对欧洲理解得那样丰富与深刻。因此,藤家礼之助说,马克思确实把普遍的“农村共同体”确立为人类发展史上的一个概念,作为包含西欧在内的整个世界史发展中在一定阶段上的一种普遍形式。但是,马克思也同样地论述过非西欧世界的中央集权的专制政治。他认为,对中国史的研究,应该从中国史的实际出发,而不是从概念出发。他说,如果一定要在中国社会中,具体地寻找马克思说的那种“共同体”形态的话,那么,它适应于殷周社会这一阶段。殷周社会是以氏族制的“邑共同体”为核心的“邑制”国家的统合体,这“邑共同体”中的“民”,是由“什一而赋”的贡法(贡纳制)所统治的,“邑”内的田制是井田法,并不存在私人土地所有制。这种“共同体”及土地所有形态,便是马克思所叙述的“农村共同体”阶段。那么,史学家应该如何看待取代了“邑制国家”而出现的秦汉帝国的社会性质呢?藤家认为,在“邑共同体”崩溃之后,产生了新的“共同体”——可称为“乡里共同体”。“乡里共同体”的成员大多是农民,然而,由于他们的经营依靠旱地的各种条件,所以,其独立性还是脆弱的,对“共同体”的依赖十分显著,小农民实际上还是隶属于操纵“乡里共同体”机能的真正统治者——豪族、士族。这些豪族,最初主要从事以家内奴隶为主的大土地经营,在他们控制了“乡里共同体”秩序之后,就把小农民作为雇佣农使役。从这些情况看来,应该把“乡里共同体”确定为奴隶制,以及与类似封建的乌克兰制并存的时期^①。藤家说,这一生产结构的形态,它所存在的时间,就其终点而言,则远远超越了秦汉帝国时期,可以说,它适合于从战国到唐代的整个历史阶段,而秦汉帝国则可以看成是,它以君主家产为其杠杆,介于整个“共同体”与家族秩序之间的一种统治。

1975年,藤家又发表《论汉代豪族的大土地经营》一文^②。该文对于各个时代的“共同体”的特点,以及由豪族大土地所有者所从事的大土地经营的生产关系的基本规定,都叙述得更加具体。我们可以把藤家礼之助这一论说称之为“藤家国家论”。

好并隆司同意“藤家国家论”中把殷周社会划为氏族共同体,以及关

① 所谓“乌克兰制”,是马克思与列宁都曾谈到过的一种社会体制,认为在它的社会结构内部,存在着多种生产方式。藤家在这里是指具有家长长制特征的农民经济。

② 此文收入《东亚文化丛书》第二卷《现代中国与历史现象》。

于存在秦汉帝国的“乡里共同体”的二重结构的观点。但是,好并更进一步强调秦汉时代小自耕农的独立性。他指出,由于井田制的解体以及新土地的开垦,产生了小自耕农,他们保持着传统的平等性。由小自耕农的成员中所选举的“父老”,并不是作为统治者出现的,而仍然是作为小自耕农阶层的代表者出现的。因而,从战国开始至汉初的“乡里共同体”,甚至包括《管子》说的“家长一臣妾”集团,其基本形态都还是小自耕农集团。汉高祖与秦的“父老”、“子弟”们“相约”这样一种契约关系,正是建立于这种新的“共同体”(小自耕农集团)上的专制君主制的最初形态。

好并为了进一步阐明他的关于秦汉社会性质的观点,1978年出版了《秦汉帝国史研究》(未来社刊)。该书认为从春秋末年到战国初年,依靠宗族制来维持社会秩序已变得困难,士阶级发生着激烈的变动与分裂,庶人从宗族中独立而成为小农,家父长制逐渐占上风,作为“血缘共同体”的“乡”已经分解,例如齐国,大约在齐威王初期,就进入了官僚体制。至于秦汉社会,作者举云梦秦律简为证,说明所谓“什伍制”,就是把具有亲睦性的“乡”,改编成相互监视的按户编制,这便产生了“里”,“里”内的小家庭同样也具有家父长制家族的特点。由江陵汉简中看,在汉初的乡村中,典型的小自耕农约为五口之家,他们所有的田亩并不少,但是,再生产的能力很低,只有地方豪族才有可能处于再生产的状态中。他举证属于地方首长层的张偃为例,指出张偃兼营农业与商业,是一个役使很多奴婢的奴隶所有者,同时,他又作为官僚国家体制的基层发挥着自己的作用。所以,好并隆司认为,秦汉时代,一方面已经进入官僚国家体制,另一方面,家父长的奴隶统治还存在于乡村共同体的底部。这一见解,便进一步阐明了他在1971年提出的秦汉社会“二重结构”的理论。

与好并观点相近的还有如丰岛静男的《河神之死——中国亚细亚专制主义的形成》、太田幸男的《辕田考》等^①。

参加这一场论争的还有渡边信一郎的《古代中小农民经营的形成——关于中国古代国家形成论的发展》、堀敏一(Hori Toshikazu,1924年出生)

^① 丰岛静男的论文发表于《历史学研究》473期,太田幸男的论文收入《三上次男博士颂寿纪念东洋史考古学论集》,青山学院大学,1979年。

的《中国的律令制与农民统治》等^①，他们以秦律简、汉简等为史料，论证秦汉帝国的形成及社会特点，对好并氏和多田氏双方的观点，采取比较调和的态度。

第三节 六朝社会的特点及“豪族共同体”理论

日本中国史学界对六朝封建论的问题，长期以来存在着强烈的不同见解。它涉及六朝的社会性质，贵族制的形成、门阀政治的统治等魏晋南北朝史的一系列基本问题，关键在于如何看待这一时期的再生产结构与国家统治的特点等。

一、宇都宫史学体系与他的“六朝贵族论”

宇都宫清吉(Utsunomiya Seikichi, 1905)是研究六朝史的名家。20世纪60年代中期，他为了结集力量，探讨六朝史研究中的课题，发起成立“中国中世史研究会”。1970年，该会撰写出版了《中国中世史研究》一书(东海大学出版会)宇都宫为此写了《把握中国中世史研究的出发点》一文。其后，1977年，日本创文社又把宇都宫自1932年以来45年间撰写的论文，由著者本人修订汇编出版了《中国古代中世史研究》一书。日本学术界认为以此书的出版为标志，在六朝史研究中形成了“宇都宫史学体系”。

“宇都宫史学体系”对六朝社会特点的基本见解认为，汉帝国是以相当均质的自立农民的共同体——“里共同体”为基础的，然而，随着生产力的上升而出现了阶级分化，“里”内产生了大土地所有者，这就是豪族。豪族明显地显示了向领主统治，即向封建制发展的倾向，他们参与了朝廷内的外戚和宦官间的权力斗争。其中与外戚、宦官相勾结的一部分豪族，在推进领主化的过程中，逐渐地进入了政界，这就出现了六朝的贵族。六朝的贵族便是这一时代门阀政治的基础。

^① 渡边信一郎的论文发表于《历史评论》344期，堀敏一的论文发表于《历史学研究》1978年特集上。

二、川胜义雄与谷川道雄的“豪族共同体”论说

对于“宇都宫史学体系”的这一见解,日本中国史学界存在着不同的看法。70年代初期,在“宇都宫见解”的基础上,川胜义雄(kawakatsu Yoshio,1922年出生)与谷川道雄(Tanigawa Michio,1925年出生)共同提出了一个表述六朝贵族制的新概念——“豪族共同体”论,从而引起了日本六朝史研究中的激烈的论争。

川胜义雄是日本研究六朝史的一位名家。曾在法国远东学院研究“中国学”,长期探讨“中国异端运动史。”1970年,川胜义雄为《中国中世史研究》撰写了《中国中世史研究的立场与方法》一文,同年又为《岩波世界历史》第五卷撰写了《六朝贵族制的形成》一章,其后,又陆续发表了《论重田氏的六朝封建制论批判》(《历史评论》1971年2期)、《从孙吴政权的崩溃到江南的贵族制》(《东方学报》第44期)等^①,1974年,川胜出版了专著《魏晋南北朝》(讲谈社)从而使他的见解更加系统化。

川胜氏认为,“六朝贵族无疑是建立在豪族统治的基础上的。”他说:“豪族统治当然包括庄园制——农奴制的问题,并且是该统治形成的一个条件,不可能有不包括含任何隶属关系的豪族,这是不言自明的。但是,豪族统治并不能与农奴制作简单的‘接合’。这一统治的依据,如果仅仅解释为依靠农奴制范畴或庄园制论,那在基本问题上讲不通的;如果说,它依据的是含有隶属关系的豪族佃客制,并认为由此便可以引导出当时社会的基本的阶级关系来,这也仍然会模糊历史事实。”他认为,“豪族统治,如果不考虑它与大多数自立小农之间的共同体关系,那就不可能说明它的形成、特点与结构。基于这样一种认识,便应该提出‘豪族共同体’的范畴。”

在谈到“豪族共同体”形成的时候,川胜义雄进一步认为,在汉末“里共同体”内部具有领主化倾向的豪族,即历来称之为“浊流”的群体,他们与“清流”以及“黄巾”等之间,经过长期激烈的斗争,矛盾达于极限,作为一种被“扬弃”的形态而形成了新的形态,这便是“豪族共同体”。川胜氏强调说,他使用的“扬弃”这个词,应该从辩证法的意义上加以理解。

关于“豪族共同体”内部的关系,这一新理论的另一名倡导者谷川道

^① 《论重田氏的六朝封建制论批判》刊于《历史评论》1971年2期,《从孙吴政权的崩溃到江南的贵族制》刊于《东方学报》第44期。

雄在《思想》582期上刊出《中国社会的结构与知识分子》一文中,他说这种关系“可以用‘士’—‘民’(自立的小自耕农)这样的图式来表示。所谓‘士’,即是把道德和教养作为人格内容的农民管理者。在这里,‘舍私为公’的道德成为共同体结合的中心。”谷川氏认为,“‘士’—‘民’的关系与‘地主’—‘隶民’的关系是不同的。”他说,“在‘士’—‘民’的关系中,确实存在着‘士’逐步地官僚化的倾向(川胜所谓的“领主化倾向”——著者)。”谷川认为,在中国知识分子中,历来就具有阻止自己阶层腐化倾向的力量。六朝“豪族共同体”中“士”的这种官僚化发展,常常由“士”本身兴起的革新运动而加以阻止。他认为,这种革新运动与后代,如宋朝的革新运动,明末清初江南知识分子的革新运动等极为类似。所以,谷川反对把“清流”与“浊流”的斗争作为从汉代向六朝发展的社会特点。他说:“由此看来,所谓‘清’与‘浊’之闻的相克与循环,并不能把它作为六朝贵族社会所特有的振荡中国史的政治模式。”

关于“豪族共同体”中贵族制的形成,谷川氏在《北朝贵族的生活伦理》(载《中国中世史研究》)一文中,论述得较为详细。他说:“至今已经有很多人怀疑把对大土地所有制的直接要求作为六朝贵族形成的基础了,也就是说,六朝贵族,与其称为土地贵族,不如称它们是官僚贵族、教养贵族。他们是否是大土地所有者,并不是他们身份形成的必须条件。”他描述“共同体”内部的情况说:“在贵族的大土地经营内,可以推定是由各种隶属民从事农作的,但是,从整个农村来看,农民的大部分是自耕农,他们在贵族的大土地外缘,依靠家庭劳动而经营自给性的生产。”在这样的“共同体”内,贵族要成为“贵族”,并控制“共同体”,并不是依靠“物质”发生作用,而是“把物质的存在提高到精神的世界方面,这才是贵族在总体上把握乡、党社会之道。”在他看来,“当物质世界率直地作为物质世界来发挥作用时,就会受到贵族伦理感的抵抗,必须把物质升华到精神的世界,由此才能够保全人间社会作为它本来形态的共同体——家族、宗族、乡党、士大夫社会、王朝等等——的存在。”这样,得出的结论是“关于贵族阶级形成的基础,难道不是应该在精神统治关系中寻找吗?如果确是这样的话,那么,他们是否是大土地所有者,这与贵族的本质并无直接关系,作为贵族所不可欠的资格,在于具备他的人格的精神性……即使是一片土地也没有,他也必然是超然的精神世界的所有者,如果不是这样,他就不可能执着于利害冲断的物质世界中而成为活生生的民众的领导者。”

谷川显然认为,六朝贵族所具备的作为乡村社会的统治者的社会基础,未必是大土地所有者,他们是通过包括所谓“自耕农”在内的乡党的舆论——乡论,承担乡党的众望,从而成为乡里的统治贵族的,因而,对于贵族来说,最主要的是具有超俗的伦理性要求,正因为如此,谷川提出的以贵族制为基础的“共同体”,不仅是从物质世界向精神世界转化的体系,而且更是从物质世界中完全分离出来而独自存在的体系。

谷川道雄是日本关于中国史共同体理论的著名研究家,1976年,他把这些见解更加系统化,出版《中国中世社会与共同体》一书,于国书刊行会刊行。著者通过探讨从殷周至隋唐的历史过程,阐明了他对于中国历史发展的基本构想,谷川把血缘原理看成是古代社会的特征。他认为,古代的道德与政治都和这一原理有关。自殷周体制崩溃之后,经过再编与统一,秦汉帝国的形成便成为古代社会血缘原理的最后的终结。谷川说,秦汉帝国的基础结构是“乡里共同体”社会,这是一种以血缘为原理的自立的小自耕农(“民”)的自律的世界,而国家则通过贯彻家族道德而采用乡举里选制度,依靠这一制度而包摄了整个自律民的世界,秦汉社会便是这一体制的完成。由于生产力的发展,从而引起了阶层分化,豪族阶层促使国家机构日益私权化,从而使“乡里共同体”遭到破坏,并且愈益深刻。

谷川氏指出,对国家的这种混乱,以往的血缘关系和以血缘关系为基础的汉代士大夫的理性观念,不可能成为重建国家秩序的理论,而超越古代血缘原理,达到抑制私欲的伦理实践的人格主义,便成为新的秩序——形成新的共同体的原理。在这里,谷川认为,贵族制的出现,并不体现由生产手段的所有关系而产生的阶级关系,它只是表现了非“封建结构的中世”的形成。中国古代的这种贵族制,以六朝为起点,隋唐时代进入成熟阶段。

上述见解,可以窥见“谷川史学”的基本特征。谷川氏一贯主张从“人学”的角度研究中国史。他强调:“历史作为人间科学的一个领域而在确定其范畴时,应该反省的第一件事,便应该是‘历史学在以前是如何理解人的’。”谷川氏认为,“历史学对‘人’的理解问题,未必只是限定于象人物史那样以个人作为对象的领域,也应该涉及政治史与社会经济史”。他本人在中国史的领域,特别是在六朝隋唐史的范围中贯彻这样的原则。他说,“很多研究者都不否定当时社会中的共同体的存在,但是,他们只止于强调共同体中豪族统治的手段,很少去探索存在于共同体中的共同性的内核。

我认为共同体本来就是归属于人们生活的自身世界的伦理,只有从这一立场观点出发,才得以阐明统治权力方面转化的历史理由。”这些论述可以看成是他所提出六朝“豪族共同体”理论的哲学基础。

三、矢野主税的“门阀社会”论

对“宇都宫史学体系”以及川胜义雄、谷川道雄“豪族共同体”理论概念,日本的部分学者曾给予强烈批评。重田德(Shigeta Atsushi,1930年出生)于1970年作了题为《中国封建制研究的现代任务》的报告,首先猛烈抨击了“豪族共同体”理论。重田氏认为,“这是要把整个中国历史当作共同体本身发展的历史的部分尝试。”他认为这一理论“从一开始就脱离了世界史发展的轨道”,“使历史学走入了死胡同”。重田氏说,“豪族共同体”理论实际上就是由内藤湖南所提倡的,以后为以京都大学为中心的中国史研究家们所坚持的所谓“中国中世特色的最高范畴是‘贵族制’”的翻版。所谓“贵族制”,指的就是自六朝至隋唐,中国社会生活中存在着一个皇帝权力也不能左右的“自律的”贵族阶级,这一阶级构成为政治生活的基础。重田认为,虽然川胜义雄和谷川道雄也曾提到六朝社会的基础结构,但这与历史学界公认的观念——如庄园制论或农奴制论不同,它的关键部分是“贵族制”。“豪族共同体”理论也曾显示了若干封建性的特点,但他们的关于封建制的理论始终未能摆脱从以前的“贵族制”演绎出来的框框。所以,他说:“所谓六朝‘豪族共同体’理论,实际上仍然只是东洋史研究中京都学派传统的‘贵族制’理论。”

继重田德这一批判之后,1972年,木全德雄教授于明德社刊行的《铃木博士古稀纪念东洋学论丛》上发表《把握中国古代中世史研究的角度与方法——(中国中世史研究·总论)批判》。著者认为,所谓“豪族共同体”的理论是相当浪漫主义的。“共同体”这个东西在社会学方面并没有充分的界定性规则,六朝的“豪族共同体”与秦汉的“里共同体”,事实上并没有什么差异。木全指出,历史学比起经验的科学来,成为演绎科学的可能性更大一些,所谓从“里共同体”发展到“豪族共同体”的“共同体”自身发展的一般法则,就是此种优于经验事实的“演绎法”。

在批驳“豪族共同体”理论方面最系统的,可以推矢野主税(Yano Chikara,1910年出生)教授。1971年,矢野氏在《古代学》7卷1期上发表《试论门阀贵族的世系》,1972年,又在《史学杂志》81编10号上发表了

《再论门阀贵族的世系》。这两篇论文以批判川胜义雄论点为中心,论述魏晋门阀的形成过程。1976年,矢野氏又在上述两篇论文的基础上,撰写了《门阀社会形成史》一书,由国书刊行会刊行。该书共九章,系统地阐述了对魏晋门阀贵族的观点。

川胜义雄曾认为,魏晋门阀贵族制的形成,是以后汉末年党锢事件为媒介,由清流派知识分子的独立性发展而成的。这一见解是构成前述“豪族共同体”内部结构的重要支柱。矢野主税写作《门阀社会形成史》的根本目的,就是批判川胜义雄的这一理论。矢野氏说,川胜有关汉末清流集团为六朝贵族制渊源的见解是不符合史实的。他指出,汉末的官僚与曹魏两晋的官僚之间并不存在血缘联系,也就是说,从世系的角度看,“在官僚社会的构成成员方面是不相延续的”,汉末与曹魏两晋的官僚只是在“寄生性”这一点上是共通的。矢野氏认为,川胜所强调的清流派知识分子是构成曹魏政权的主体这一见解也是不确切的。他认为,在汉末宦官被诛灭之后,“清流”与“浊流”的对立已经消解,在这种条件下,“清流”本身也已发生质变。矢野主税在详细考察了颍川系清流知识分子的特点之后指出,“清流”事实上已经显示了各不相同的处世态度”,而其中只有一部分以“保身、保家、荣达”为目的原属“清流”的知识分子,则与曹魏政权相结合。至于“清流”的大部分,则表现为消极状态,他们在政治上处于中立的立场,在政治言论方面十分谨慎,并且带有一种知足感和隐逸的倾向,所以,矢野教授认为,把“清流”说成是后来门阀形成的渊源,无论如何也是不恰当的,至多参与曹魏政权的这一部分知识分子只是门阀形成中的一个因素而已。

矢野教授指出,贵族门阀的出现是当时历史的必然趋势,它的形成的历史应当追溯到后汉,从多方面的研究来看,门阀制形成的最根本的原因在于“官僚寄生制”即从后汉中后期起中央高级官僚家庭逐步固定化,他们在中央官界依靠俸禄的寄生特点愈益加强,这种倾向的延伸最终便形成了魏晋门阀制。

这里提出的“寄生官僚制”,是70年代以来矢野主税反复主张的理论。为此,矢野主税在《门阀社会形成史》中专门撰写了《后汉寄生官僚制论》(第五章)及《曹魏集团特点的一个考察——寄生官僚制解说》(第七章),详尽地阐明他的“寄生官僚制”理论。他认为,“作为中央官僚,完全依靠俸禄生活,而不是如同普通人那样,依靠土地生活”。这种依存中央权力作

为生活基础的特点,便是“寄生官僚制”的内涵。他认为,这种“寄生官僚制”出现于后汉,与前汉相比较,前汉的官僚们在经济方面要自由得多,前汉官僚除了俸禄收入之外,尚其他的收入,至于作为他们生活的根据地,平素在长安,同时在故乡也存在有同为据点的“家”。但是,从前汉末期开始出现使用“归故乡”这一词语,它表示实际生活中已经出现了这样的事实,即把现实的生活场所移置于中央,渐渐与故乡分离,因而形成了把自己本族的根据地作为“故郡”的意识。进入后汉之后,产生了一部分高级官僚完全依靠中央俸禄生活,并日渐固定化,因而,这部分高级官僚便逐渐与自己故乡的“族”分离。当时,在中央官员中,“归葬”是一般的习俗,这一习俗不表示中央官员在实际生活方面得到土豪的支持,相反,它正表示了作为官僚平素的生活场所,与他的籍贯以及他的基地的分离(矢野反对把后汉的官僚与豪族并提,认为它们并不是一个概念——著者),矢野把这一论点称为“故乡的分裂”。此种情况的进一步演进,便由皇室以“赐冢地”,用新的坟墓代替“归葬”。于是,在京师周围便形成了达贵高官的墓群,这便是“寄生官僚制”的进步一发展。

矢野氏认为,这种地方势力与中央官僚的分离,便逐步形成了“超乡党”集团,他们集中于中央,成为官僚及官僚的后备军,依靠国家权力而形成官僚层,就是“寄生官僚制”发展所形成的贵族化的潮流,从而形成了魏晋的门阀社会。矢野把门阀社会的发展历史划分为三个时期——后汉为第一期,魏与西晋为第二期,江南的南朝为第三期。

《门阀社会形成史》是20世纪70年代研究魏晋史的重要著作之一。矢野以“寄生官僚制”为理论基础,阐述了独特的门阀社会观,全面否定“豪族共同体”理论。但是,日本中国史学界对矢野的“寄生官僚制”理论本身又提出了质疑,集中在关于这一理论的经济方面的意义,以及关于“寄生官僚制”发展的真正动力究竟是什么等等的问题中。

第四节 唐宋时中国社会的特点与 “中世说”和“近世说”的分歧

早在20世纪20年代,以内藤湖南为核心的“内藤史学”把唐宋之间划为中国历史上“中世”与“近世”的交替时期。其后的半个世纪中,日本

中国史研究家们曾就这个问题发表过不少见解。20 世纪 70 年代以来,唐宋史研究家们曾就唐宋之间的变革作了进一步的讨论。

在这个领域内,宫崎市定(Miyazaki Ichisada,1901 年生)、周藤吉之(Sudo Yoshiyuki,1907 年生)等可以称为是第一代的研究家,柳田节子(Yanagida)、斯波义信(Shiba Yoshinobu,1930 年生)、草野靖(Kusano)等则从各自的学术立场出发,继承与批判了他们先辈的理论,做出了相当的成绩,并且显示了正在使自己的个别研究系统化的方向。他们认为,研究唐宋之间社会特点的关键,还在于把握基本的生产关系,因此,他们力图在研究中开辟一些新的探讨领域,并重新评价以往的若干见解。

一、宫崎市定的“宋代近世说”:从“部曲”到“佃户”的转变

宫崎市定是日本中国史家中直接继承内藤的宋代“近世说”的著名学者。早在 1950 年,宫崎氏就由教育时报社出版了他的《东洋的近世》一书,其后,1964 年,又在东洋史研究会主办的《亚洲史研究》第 4 卷上发表了《宋代以后的土地所有形态》等论文,提倡宋代“佃户即自由民说”。他认为,“宋代的佃户是本来独立的自由民,有迁徙的自由,在承担了支付佃租的契约义务之外,不受田主的人格约束。”这是从生产关系方面主张宋代“近世说”的重要依据。

20 世纪 70 年代开始,宫崎市定为继续阐明他以前主张,又发表了一篇引人注目的论文,此即刊载于《东洋史研究》29 卷 4 期上的《从部曲发展到佃户——唐宋社会变革的一个侧面》。这是宫崎市定在唐宋史研究方面一篇精心思虑之作。他指出,作为唐宋变革的一个重要方面,首先就是“贱民”——不自由民的解放。著者说,“研究这一阶段的历史,应该注意在宋代废除了原先唐代关于‘贱民’——不自由民的法律规定这一事实,并且应该注意到在宋代确定了‘作为农业劳动力的主要供给者’的佃户的法律及其社会地位。”他说,从语源上说,“部曲”意味着“部队”,这也就包含了他们原本应该是从事集体耕作的庄园劳动者的意义;但就唐代的法律用语而言,“部曲”是专指“贱民”的,他们作为主要在庄园中的徭役劳动者,在唐代可以拥有家庭和私有财产,这与当时整年无休止的主要作为家内劳动者的奴婢,在当时社会的普遍概念上是有区别,因此,“部曲”实际上就是处于奴婢与自由民之间的农奴。在唐代一般文献中,“部曲”这个名词是常见的,可以推断唐代部曲(亦即农奴)的存在是相当普遍的。宫

崎市定说,宋代的生产关系与唐代的生产关系相比较,则发生了很大的变动,具体表现为“部曲”的解放,即从唐代以“部曲”为主的庄园劳动,到宋代成为了以佃户为主的庄园劳动。

二、周藤吉之的“宋代中世说”：“佃户”本质是“农奴”

在宋代庄园劳动力性质问题上,日本中国史研究家长期存在着对于“奴婢”、“佃户”、“雇工”等的理解上的分歧。周藤吉之是战后第一位不同意“内藤史学”关于中国史分期、而主张宋代“中世说”的学者。早在1948年,周藤吉之已在《历史学研究》148期上发表了《宋代的佃户制——与奴隶耕作的关系》一文,引起了学界的关注逐步发展为一系列关于“佃户制”的讨论。

周藤氏的基本见解是,宋代的佃户对于田主来说,仍然是近似奴隶的地位,实际上仍存在着“身分隶属关系”。这种“身分隶属关系”,他认为仁井田陞(Niida Noburu, 1904—1966)曾给予“法的地位”的解释。仁井田升认为,佃户、雇工虽然是良民,但是,就宋代的“法”而言,佃户、雇工对主人犯罪,要受到比常人更重的处罚,而主人对佃户、雇工犯罪,处罚却比常人为轻。这是法律确认的“主仆关系”的事实。这种身分的隶属关系,如果放在中国历史发展的长河中考察的话,那么应该说,这正处于从奴隶向农奴转移的位置上(见仁井田陞《中国法制史研究——奴隶农奴法、家族村落法,中国的农奴与雇佣人的身分的形成与变质》)。以周藤吉之为中心的研究还认为,宋代地主统治下的“雇工”与“奴婢”,作为地主直接经营的土地上的劳动力,在经济方面是属于同一范畴的。这是试图从经济的角度来解释这一时代的主要生产关系——地主与佃户的关系,并把它描述成“农奴制庄园”的社会,从而构成宋代“中世说”

三、关于宋代“雇用人”与“奴婢”身份的争论

1971年,丹乔二在《东洋学报》53卷3—4期上发表《宋代的地主奴仆关系》一文,不同意周藤吉之把“奴婢”看成是地主直接经营的土地上的劳动力。他指出,“奴仆”是在地主的居住地与庄园以及宅地等内从事家内劳务的劳动者。在农业方面,在大田甚至在菜地的耕种上,都只是一种补充形态。论文考察了宋代奴婢的来源,认为“奴婢来源于当时不安定的小农经营者(依靠家庭从事农业劳动的劳动者),由于国家、地主的掠夺及自

然的灾害,小农家庭成员被迫成为奴婢。至于当小农家庭的家长成为奴仆的时候,那就意味小农民经营已经完全被破坏”。他认为,在当时的条件下,“小农经营是先进的基本经营形态”。他强调指出,宋代的“奴婢”与唐代的“奴婢”在各方面都看不出有什么区别,他们以家内劳动为主,并不是庄园劳动者。从这个意义上说,在唐宋基本生产关系的变革中,奴婢还只是配角。但是,他也提请研究者注意,“在中国社会广泛的范围内存在着这样的奴婢,对于当时社会的再生产具有什么样的意义,把宋、元、明、清的情况综合起来看,仍然是应该思考的一个问题。

但是,柳田节子基本上肯定了周藤吉之的主张,不同意丹乔二的见解。1977年,柳田在当年的《历史学研究·别册》上发表了《宋代专制统治与农民——雇佣人与奴婢》一文,继承并发展了周藤学说。柳田表示同意关于宋代地主直接经营地上的劳动力是雇佣人与奴婢之后,提出有必要将“经济的雇工”与“法制的雇工”加以区别。具体说来,柳田节子认为,士庶之家所雇佣的僮使,不外是由雇佣而成为奴婢;然而,这个奴婢的身分,并不是他的原来身分。从他成为奴婢的时候起,国家权力已经把他从合法的税收中排除了。他作为大土地经营的雇佣劳动,与‘客’相结合,表现为“佣耕人”。这与‘奴婢’不是一回事。他们要负担干食盐钱,有人客“户籍”。因此,柳田认为,对一个雇佣人的身分来说,他的真实的状态,首先应该区别“良”“贱”身分。宋代的“贱”身分,不是出生身分,而是由于雇佣,雇卖而发生的限定身分。

周藤吉之与仁井田陞在上述各著作中,把宋代地主、佃户、雇主和雇工之间的“法制身分”的等级差别,与农奴制形成时期的特点结合起来进行考察后,曾提出了“法制身分”与“阶级关系”同一的结论。

对于这一见解,1978年,高桥芳郎在《北海道大学纪要》26卷2期上发表《论宋元时代的奴婢·雇工·佃仆——法的身分的形成与特点》一文提出不同的看法。高桥认为,第一,所谓奴婢的身分,只是由犯罪产生,或由战争中俘虏产生,此外便不能成立。第二,所谓雇佣人是作为主家所虚拟的家庭成员而置于家父长统治之下,从阶级关系来说,这是家父长的家内奴隶,所谓雇工身分,具体就是指良民的买卖,似涉及因债务而变成奴隶的阶层。第三,佃仆、地客这样的人群就“法身分”而言,也是属于雇佣人身分,与主人家之间仍然是一种“主仆关系”。但是,宋代的佃仆、地客也可以有自己的家庭经济,也可能采取佃户的形态。这种生产关系也一直存在

于宋之后的中国社会中,明代以后修订雇工律,只是单纯的技术方面的订正,并没有带来法律地位的变化。第四,在地主与佃户之间,存在着“主佃之分”,一般不存在“主仆关系”,但是,从阶级关系来看,在宋代的佃户中,也包括了相当多的佃仆与地客。因此,佃户与主家的关系,实际上存在着“主佃之分”与“主仆之分”两大类。第五,佣工法、佃客法等是采用雇契、典契及租契的形式来表现的。至于具体采用何种“契约”形式,这基于与主家的关系而决定。其实,高桥芳郎先生的这样的论说,早在1970年他在《东洋史研究》37卷3期上已经发表了《宋代佃户的身份问题》一文阐述了这一见解。他认为,自宋代开始“佃户向着有法律地位的普通人转化”,上述观点便是这一见解的延伸。

四、关于宋代土地所有权的争论

这一争论逐步发展到关于宋代土地所有权的问题。1977年,草野靖在熊本大学《法文论丛》39期上发表《田面习惯的形成》一文,这是他准备就宋代开始出现的“一田两主”习惯撰写一系列论文中的第一篇。著者分析了《辍耕录》卷十三的“释怨结婚”,认为从宋代至元代,在开发低湿地的整个过程中,形成了“一田两主”关系。草野认为,这一土地所有权的新形式,在元代至正年间作为社会能够接受的习惯而被确定下来。他以《崇明县志》为据,考证了作为“一田两主”表现形态的“买价承价制”的形成过程与变迁,认为这一制度发源于宋,制定于元代至元十四年(1227年)。到明代中期,便逐渐褪色。草野认为,崇明县的“买价承价制”是被官方确认的田面习惯,在它形成之前,经过一段准备,存在着诸如“立价交佃”、“陪资”、“酬价交佃”等。草野氏指出,这一田面习惯的形成,是以下述三个条件为其前提的:一,佃户从地主处获得经济独立;二,商业高利贷资本向农村经济渗透;三,地主的寄生化。

草野氏这一主张,立即在宋代中世说的研究者间引起争论。本来,对于草野的批评,应该在他的数篇论发完之后,但是,同年,高桥芳郎就在《史册》第五期上发表《宋代官田的所谓佃权——它的实体与历史地位》一文,对草野说提出疑问。高桥认为,草野所强调的“佃户工本钱”(指佃户在人力和物力方面对承租地主土地的开发、开垦、改良各方面的投资额——著者),其实并不是立价交佃的主要方面。所谓宋代的立价交佃实际上是以官田作为对象,这一田价具有承租者相互交易的意义,而且,实行这种立交

价交佃的官田是江西、四川、浙西等唐末五代以来的屯田、官庄等,也就是与一般的民用相同而隶属于户部——路、州、县的官田,从佃权来探讨其实体,则应该看做承佃者对该佃田的事实上的所有权。这也就是说,被看成立价交佃的官田,它的租课,与其说是地价,不如说与两税相同,草野在这一问题上主要是依据官田承佃者的佃权来进行划佃研究的,高桥的论文对这一依据表示怀疑,提出了重新探讨的要求。

第五节 明清史研究中的“乡绅论”

战后,日本学者对中国明清史的研究,其着重点与战前有很大不同,关于土地所有形态问题,则是论争比较激烈的一个课题。日本的中国史学家特别感兴趣的是,作为近百年来中国人民反封建的主要对象——在中国新民主主义革命中实行土地改革时的那种地主土地所有形态,究竟是在什么时候形成的?这一问题的探讨,还有助于关于中国资本主义萌芽的产生的研究。

一般认为,中国的这一以 20 世纪为其终点的“地主制”,如果从历史上追溯的话,那么,它的雏形当形成于明清之间。然而,对于明清之间形成的这种“地主制”,究竟是表示了封建社会的“延伸”呢,还是意味着中国封建社会的“形成”呢?日本东洋史学界则有很不相同的见解。

一、古岛、北川、田中、佐伯四教授提出的“地主”与“乡绅”的概念

从研究史上说,战后发起对于明清大土地所有的研究,或者说,对于以地主经营为直接对象的研究的,是古岛和雄(furushima kazoo,1921 年出生)和北村敬直(Kitamura Hironao,1919 年出生)。早在 1949 年 7 月,北村氏就在《历史学研究》140 号上发表了《论明末清初的地主》一文,提出了关于对中国封建土地所有制最后阶段发展形态的见解。他认为,作为明初里甲制核心的农民——自耕农,他们是国家的“隶农”,它类似日本幕藩体制下的“本百姓”,北村称之为“乡居地主”。然而,到了明末清初,由于货币经济的进一步发达,例如,发生了田地的价格随米价而变动的状况,促使“乡居地主”解体,从而形成了作为地主佃户制的最高阶段——“城居地

主”，也即形成了以商业资本为首的寄生的土地所有。

继北村氏之后，古岛教授在 20 世纪 50 年代初，先后发表了《明末长江三角洲的地主经营——沈氏农书的考察》《补农书的形成与它的范围》等论文^①。这些论文探讨了作为形成明末清初“地主制”雏型的明代里甲制农村社会的特点，提出了关于土地所有的多层次形态，并着眼于中小地主的历史的和社会的地位分析。

北村氏与古岛氏的论说，奠定了 30 年来日本中国史家关于明清史研究中土地所有问题讨论的基础，其后，田中正俊（Tanaka Masatoshi，1922 年出生）、佐伯有一（Saeki Yuichi，1923—？）等都曾作过探讨，从而使明清土地所有形态的讨论在继承上述成果的状况下，又有了发展，围绕着关于“乡绅论”的主题，展开了争论。“乡绅论”的讨论，目的在于倡导从明清社会全面的结构中具体地把握明清时期生产关系的变动，从而探求中国封建社会的特点。日本中国史学者就此发表了许多论文。1975 年 8 月，日本历史科学协议会第九次全国大会专门为这一问题进行了专题报告和讨论。但是，如果认真地清理一下各种见解，那么，直到 20 世纪 80 年代初期为止，对于什么是“乡绅”，这一概念究竟包含有什么实际内容，学术界各执已见，并无共识。论者都以各自的“乡绅”概念为自己立论的前提，所以，在众多的论文中，常常找不到进行相互讨论所必须具备的最低限度的共同概念。在这之中，较有代表性的见解，则可推小山正明的“乡绅土地所有论”，以及重田德的“乡绅统治论”等。

一般说来，“乡绅”这一名称，出现于 16 世纪明末清初之间，它起初是对经科举省试而中式的举人之类的称呼，其后，逐步扩及府、州、县在学的生员，实际上，它是一个总括现任及退任官员，以及准备经由科举而获取仕进的整个科举官僚体制的各个阶段和各个阶层的众多人物的一个总称。日本中国史学家以“乡绅”这一名称为轴心，提出新的历史范畴，是从 60 年代初开始的。1961 年，安野省三在《东洋学报》44 卷 3 期上发表《明末清初长江流域大土地所有的考察》一文中，提出了“乡绅地主”的概念。他认为，明末清初的这种“乡绅”，与当时已经显著地表示了城居倾向的大土地所有者是同一的社会存在，可以用“乡绅地主”来表示。几乎同时，田中正

^① 《明末长江三角洲的地主经营——沈氏农书的考察》一文刊于《历史学研究》148 号，《补农书的形成与它的范围》一文刊于《东洋文化研究所纪要》第 3 册。

俊在1961年由筑摩书房主办的“中国近代化”讨论中,提出了明末清初土地所有关系的变化,是与“乡绅层”的出现结合在一起的见解。

二、小山正明的“乡绅土地所有制”概念

1968年,小山正明教授概括了一部分明清史家的研究成果,正式提出了“乡绅的土地所有”这一新的范畴^①。其后,小山正明于1971年《岩波讲座·世界历史》(第12卷)上发表了《赋役制度的改革》一文、1974年在历史学研究会编辑的《现代历史学的成果与任务》一书中刊载《亚洲的封建制——中国的封建问题》一文,并于1975年在日本历史学研究会“东洋前近代史部会”的讨论会上又以《宋代以后国家对农民的统治》为题,作了专题报告,在上述的论说中,小山正明都使用了“乡绅的土地所有”这一新范畴来论述他的各种见解。近30年来,在日本对明清赋役制度史的研究方面,这一新范畴曾被有些学者广泛地使用。

小山认为,“乡绅”是明末清初新出现的一个统治阶层,他们由于获得了国家给予的免役的特权,所以,从16世纪以来,他们一方面强化了对地方政治的发言权,另一方面又最终确立了与庶民相区别的作为统治者身份的社会地位。这一时期,由于国家对各户实行个别控制的解体(里甲制的解体),以国家对赋税改革为媒介,即依靠“十段法”、“均田均税法”等的施行而使“乡绅”获得了对土地的控制,形成了“乡绅土地所有”。小山指出,所谓“乡绅土地所有”,也就是“特权身份者的土地所有。”他说“乡绅土地所有”具有下述的显著特征:

第一,作为政治方面具有实力而展开活动的上层乡绅,都是居住在城内的“城居地主”。“城居地主”与商业高利贷资本有着很强的“粘着性”;同时,他们又把分散存在的零星地片集积起来交给佃户,完全用向佃户榨取“租米”的形式来实现其土地所有。

第二,以生员为中心的下层乡绅,他们常居住于农村而成为当地事实上的统治者。他们作为“乡居地主”,一方面把土地委托给佃户而取佃租,另一方面又以契约形式雇佣以年为期的长工,对若干土地实行自家经营。

小山认为,上述两方面的特点,无论是作为“城居地主”的上层乡绅,

^① 参见小山正明《论明代的十段法Ⅱ》,文载1968年《千叶大学文理学部文化科学纪要》10期)。

或是作为“乡居地主”的下层乡绅,他们与宋代至明初的那种依靠强有力的隶属关系的奴仆劳动,以及作为“准奴仆”的隶属度也很高的佃户劳动来实现田主的土地所有的形式有很大的不同,因此,“乡绅”与宋代的“形势户”、明代的“粮长”是不同的。小山指出,在这种新的土地所有形态下,中国社会的身分关系也变得比较明朗起来,明末清初中国社会逐步形成了两个比较单纯的,而对抗关系却十分明确的身分,即一方是包含了官僚机构在内的、由整个科举体系形成的“乡绅”,另一方是置于这一体系之外的,以农民为核心的庶民。根据上述种种见解,小山认为,以“乡绅的土地所有”为标志,应该把明末清初作为“中国封建体制的确立时期”。

三、重田德的“乡绅统治论”

但是,重田德的见解与小山正相反,他认为,“乡绅统治”的确立,不表示“封建制”的形成,恰好表示了“封建制”的终结。1971年《岩波讲座·世界历史》(第12卷)在发表小山正明提出“乡绅的土地所有”这一范畴的同时,也刊出了重田德撰写的《乡绅统治的形成与结构》一章,提出了“乡绅统治”的理论,强调“乡绅统治”不表示中国“封建制”的形成而正好表示它的终结。

自60年代以来,重田德已经多次申言,他要创造出一个“显示地主制新阶段的历史范畴。”因此,他表示接受小山“乡绅土地所有”这一定语中的“乡绅”一词,“力图继承这个问题的积极意义”。重田所说的“积极意义”,是指“乡绅”这一名称,正好可以用来说明16、17世纪明末清初时期一个具有新的特征的地主土地所有的存在形态。

重田指出,所谓“乡绅”,这是一个与“地位——特权”相对称的概念。“乡绅统治”,指的是“作为社会实际形态的、贯串于历史的地主制”,它不仅是作为一个“经济范畴”提出来的,而且是作为一个“政治社会范畴”,提出来的。重田认为,研究这一“地主制”,在于对构成中国封建社会基础的生产关系,即确定的阶级关系进行反省。他指出,“明中期以后,地主与佃户的关系尽管几乎全面地发展起来,但它并不是构成封建社会结构的普遍基础。‘事实上’,不是隶属于地主的自营的小农民即自耕农,继续不断地分解与再生产,它们的存在直至封建社会的最后”。在政治上,“与这个自耕农的存在相呼应的,便是直至最后仍然抗拒分权化的王朝的专制统治体制。”基于这样的认识,重田认为他的“乡绅统治”的理论,具有下述两方

面的意义：

第一，“乡绅统治”是一个超越单纯“地主统治”框架的范畴，它通过经济的，以及经济之外的关系，特别是以与国家权力的不即不离的关系作为媒介，不仅实行对于佃户的统治，而且实行对于以自耕农为中心的各阶层的统治。可以说，“乡绅统治”并不完全基于土地的所有，它以地主——佃户关系为轴，又包括地主与自耕农的关系，并由此进一步统一了地主佃户关系与专制国家的关系。因此，“乡绅统治”是一个足以在总体上把握该社会的体制的概念，是一个在整体结构上就可能抓住该社会的范畴。

第二，汉代的豪族、六朝隋唐的贵族、宋代的形势户与明清时代的乡绅，均是存在于“垄断了统治的正当性的皇帝与在理念上承认这一统治的被统治人民之间的、一个能够看清历史的特点、明白其变化的中间统治层。”但是，明清的“乡绅”，以及它实行的统治方法，包括中央和地方，它们与以前的“中间统治层”不同，因此，只要抓住“乡绅统治”，就能了解到这一阶段历史特点的历史范畴。

那么，明清时代的“乡绅统治”是如何形成的呢？重田认为，它首先是作为“个人的”、“分权的”形式出现的。这里有两种情况。第一种情况是，“乡绅本身”，虽是大土地所有者，但同时也是社会底部不断的封建化，以及分解封建的主体。当时，在里甲制下的一些“在乡中小地主”，由于被分摊徭役而面临危机，这是一部分不具有免除徭役特权的“穷地主”。“乡绅”与这部分中小地主的关系，正是造成个别的“乡绅统治”形成的转机。原来，这些一般的非乡绅地主，为了回避使自己的土地作为徭役课赋的对象，将土地寄托于具有免役特权的“乡绅之家”，称之为“投献”、“诡寄”等，从而造成了土地所有关系中的一种多层关系。个别的“乡绅”正是这样不断地把自己的免除徭役特权作为杠杆，把统治权扩及到在乡的中小地主，并把自己造成“超地主的地主”。这种依靠特权，与一般的中小地主结成的庇护统治关系，正是个别的“乡绅”逐步形成“乡绅统治”的过程。第二种情况，重田认为，“乡绅”所得的“固有的特权地位”，不仅仅是为了实现对自己大土地所有的劳动力的佃户即与“乡绅”结为地主与佃户关系的直接生产者的这一部分农民的统治，而且是为了对在其土地所有关系之外的另一部分农民实行统治。他们通过高利贷、垄断，依靠其子弟及僮仆使用暴办、与官府相勾结而实现个人的各种要求，行使事实上的裁判权即刑罚权，以及操纵水利建设等从事再生产的手段、控制慈善、调停、救济各

项事业,把“乡绅统治”推及整个农村。

重田认为,在18世纪之前,中国农村的这种“乡绅统治”还只是“个人的”、“非体制化”的,而具有真正的范畴意义的“乡绅统治”,应该是“体制化”的“乡绅统治”,它以18世纪初期由清朝国家所施行的“地丁银制”为其形成的具体标志。重田氏指出,随着“地主制极限的发展,里甲制度面临解体”,对这一状态采取的对策,便是国家自明中期以来进行的一系列赋税改革,“地丁银制”是作为改革的一环,朝着最终解决问题的目标而施行的。

重田德认为,中国自古以来的税制有两大支柱——赋(土地税)与役(人丁税),而其中“役”是用来体现一君统治万民的理念的。“地丁银制”使“役”为“赋”所吸收,从而表示了上述理念在经济上的消灭,国家放弃了对在“役”中所体现的“没有土地的佃户层”的“直接统治”,公开地把他们委托给“地主层”统治;同时,由于新税制中的“赋”吸收了“役”,表示了“赋出租出”这样一种观念的形成,从而加深了地租的特性。他说:由于施行了“地丁银制”,清朝便成为“历代集权国家中最具有地主政权的实际形态的王朝”,也就是“地主政权化”。所谓“乡绅统治”,便是“适应国家对人民统治原理的变化,即适应阶级特点变化,而成为社会所容认的统治体制”。重田德指出,“乡绅统治”的形成,表示国家接受了地主关于统治农民,实现地租的要求,但是,它也必然引起地主制结构的变化,以货币经济,商品生产的发展为契机,造成一部分地主丧失土地,若干“乡绅统治”佃户自立经营,以及地主的商业资本的膨大等,因此,毫无疑问,“乡绅统治”正是中国封建社会的终结形式。

附 录

附录(一)

汉籍东传日本的轨迹与形式

在日本漫长的古代社会中,日本人以他们对于中国大陆文明的渴望,一刻也没有停止过向中国寻求知识,中国的文献典籍便是在这样一种人文背景中东传日本列岛。它从一个侧面显示了中国文化所具有的世界历史性意义。

中国文献典籍东传日本列岛,就其历史的悠久以及传播的规模而言,不仅构成了中日两大民族文化交流的极其重要的内容,创造了辉煌的东亚古代文明,而且对世界各民族文化的发展,作出了不朽的贡献。

在古代漫长的岁月中,中国文献典籍的东传,在不同的历史时期,因为两国政治、经济和文化的诸种条件的变异,它的传播具有不同的管道和不同的方式,形成了汉籍流布史上各具特点的阶段。

一、以人种交流为自然通道的传播形式(5世纪—8世纪末)

日本有书面记载的历史是从继体天皇元年(507年,东晋梁武帝天监六年)开始的。在此之前,由日本的神话和至今留存的实物材料,组成了日本社会的“史前史时代”。

中国文献典籍东传日本的稽考,一般说来,大约与上述历史阶段相一致,即在6世纪之后,才开始有比较可靠的文献记载和实物数据,从而为我们的研讨,提供了比较可靠的原典凭证。

(一)汉籍传入日本的最早的传说

汉籍究竟在什么时候传入日本,目前还没有最确切的材料可以做一个肯定性的阐述。但是,由8世纪时代成书的《日本书纪》中关于若干天皇的传说,可以提供这一主题的若干说法。

该书卷十一记载了在“应神天皇”去世之后,太子菟道稚郎子与他的长兄大鸕鹑之间,为即皇位而恭谦互让,其间有非常有趣的对话:

誉田天皇(即应神天皇)崩。时太子菟道稚郎子让位于大鸕鹑尊。未即帝位,乃咨大鸕鹑尊:“夫君天下以治万民者,盖之如天,容之如地。上有欢心,以使百姓;百姓欣然,天下安矣。今我也弟之,且文献不足,何敢继嗣位,登天业乎?大王者风姿歧嶷,仁孝远聆,以齿且长,足为天下之君。其先帝立我为太子,岂有能才乎,唯受之者也,亦奉宗庙社稷重事也。仆亦不佞,不足以称。夫昆上而季下,圣君而愚臣,古今之常典也。愿王勿疑,须即帝位,我则为臣之助尔。”

大鸕鹑尊对言:“先皇谓皇位者一日之不可空,故预选明德立王为尔,祚之以嗣,授之以民,宠其章令闻于国。我实不贤,岂弃先帝之命辄从弟王之愿乎?”

固辞不承,各相让之。

日本应神天皇是传说中的天皇,他是早于上述作为日本纪年标志的“继体天皇”的“天皇”,在传说的皇谱中排列第十二世,其年代则诸说纷纭。依据日本岩波书店出版的《新版日本史年表》,“应神天皇”的在位,约在4世纪末与5世纪之初。

这一事件所表现的观念、情节、乃至对话的台词等,皆与中国文献《左传》《史记·周本纪》等所记载的周泰伯、仲雍让位于季历事极为相似,甚至可以看作是以《左传》《论语》《史记》等为台本的演义。如果没有这些中国的典籍已经在日本流传,5世纪时代的两位日本皇子,是断断不会演出如此精彩的谦恭礼让的场面的。

不惟如此,大鸕鹑即位后即史传的“仁德天皇”,他体恤民情,施行仁政,其活动言辞,全仿《论语》之说。《日本书纪》记“仁德天皇”事曰:

四年春二月,诏群臣曰:“朕登高台以远望之,烟气不起于城中,以为百姓既贫而家无炊者。朕闻古圣王之世,人人诵咏德之音,家家有康哉歌。今朕临亿兆于兹三年,颂音不聆,炊烟转疏,即知五谷不登,百姓穷乏也。封畿之内,尚有不给者,况乎畿外诸国耶?”三月,诏曰:“自今之后,圣于三载,悉除课役,息百姓之苦。”

七年夏,天皇居台上而远望之,烟气多起。是日语皇后曰:“朕即富矣,岂有愁乎?”皇后且言:“宫垣坏而不得修,殿屋破而衣服露,何谓富乎?天皇曰:“天之立君,是为百姓,然则君以百姓为本。是以古圣王者,一人饥寒,顾之责身。今百姓贫之,则朕贫也;百姓富之,则朕富也。未之有百姓富之,而君贫矣。”

仁德天皇的这一套“君民贫富观”,以及他为此而推行的罢免民众三年课役的举措,无疑是来源于《论语》。他所说的“百姓贫之,则朕贫也;百姓富之,则朕富也”这一席话,正是《论语·颜渊篇》中所说的“百姓足,君孰与不足?百姓不足,君孰与足?”的生动的“翻案”。

依据这样的天皇“仁政”的传说,可以推考在这个时代,皇宫内一定有汉籍经典的存在和阅读。

(二)推古朝《十七条宪法》与汉籍的东传

到公元7世纪初,中国文献典籍在日本的传播,已经远远地超出了诸如《论语》《千字文》这样狭小的范围了。推古天皇十二年(604年),日本圣德太子制定了《十七条宪法》,作为国家立国的政治准则和官僚群臣的行为规范。

《十七条宪法》一曰“和为贵”,“上和下睦”;二曰“笃敬三宝”;三曰“承诏必谨”;四曰“以礼为本”;五曰“绝飧弃欲,明辨诉讼”;六曰“惩恶劝善”;七曰“人各有仁,掌宜不滥”;八曰“早朝晏退”;九曰“信是义本”;十曰“绝忿弃瞋,不怒人违”;十一曰“明察功过,赏罚必当”;十二曰“勿敛百姓”;十三曰“勿妨公务”;十四曰“无有嫉妒……千载以难待一圣”;十五曰“背私向公”;十六曰“使民以时”;十七曰“事不可独断,必有众宜”。

《十七条宪法》显示了当时日本的统治阶层立国建政的智能,而其中大量的准则与规范,则来源于中国的已经成熟的政治思想,不仅如此,《十七条宪法》中有十三条二十一款的文字,则取自汉籍《周易》《尚书》《左传》《论语》《诗经》《孝经》《韩诗外传》《礼记》《庄子》《韩非子》《史记》《说苑》及《昭明文选》等。这些都表明,在7世纪初期,中国文献中的主要典籍已经传入日本,其主要内容已为日本当朝的政治家所掌握。

(三)上古时代汉人的东移民与汉籍的东传

那么,上述这些传说中所透露出的汉籍在日本上古时代的流传,到底是如何东传的呢?

关于汉籍东传日本的发端,众说纷纭。例如有“徐福赉来说”、“倭人西征新罗掠书说”等,但这些说法,大多是在10世纪之后,由一些好事者幻化敷衍而成,与研究中的原典性的实证观念与方法,相距甚远。

汉籍最早传入日本,据日本第一部书面文献《古事记》的记载,是在日本“应神天皇”年间。《古事记》三卷成书于712年,这是日本保存至今的第一部书面文献。其“卷中·应神天皇”条有如下的记载:

天皇命令百济国说,“如有贤人,则贡上。”按照命令贡上来的人,名叫和迺吉师。随同这个人一起贡上《论语》十卷、《千字文》一卷,共十一卷。和迺吉师是文首等的祖先。

这位从朝鲜半岛进入日本的知识人,便是史载把中国典籍传入日本的第一人。称此人“为吉师”,具有尊敬的意义,但以后,在日本文化史上,从事两种或两种以上语言通译的人,就被称之为“吉师”,这大概是“和迺”此人是兼通中国、朝鲜和日本语的,故历代便沿用此例,称“通译”为“吉师”了,直到江户时代才正式称之为“通事”。

至于“应神天皇”,据《古事记》与《日本书纪》的记载,当时,应神天皇为他的皇太子聘请教师,故而特地从百济邀入和迺吉师,于是便有了《论语》和《千字文》的传入。

根据文献的这一记载,并参照其他的文献与实物的材料,大致可以推断,早期汉籍的东传,最早是经由朝鲜半岛的百济而得以实现的。

在日本《古事记》成书之后八年,即720年,日本完成了第一部具有历史书意义的著作《日本书纪》四十卷的编纂。该书于“应神天皇十六年”的记事中,又有如下的记载:

王仁来之,则太子菟道稚郎子师之,习诸典籍于王仁,莫不通达。所谓王仁者,是书首等之始祖也。

上述《古事记》中说的“和迩吉师”，即是《日本书纪》中称之为“王仁”的人。这是因为《古事记》是用“真名”(mana)写作的，“王仁”在古日语中读若“wani”，“和迩”便是用以标志“wani”的“真名”(此即指在假名形成之前以汉字为材料的注音符号——著者)，而《日本书纪》是用汉文写作的，故记其汉名字为“王仁”。

公元751年，日本完成了第一部书面文学集《怀风藻》的编纂。《怀风藻》收60位诗人的120首诗。此集的《序》文在阐述日本开化的历程时说：

檀原建邦之时，天造草创，人文未作。至于神后征坎，品帝乘干；百济入朝，启龙编于马厩；高丽上表，图鸟册于鸟文。王仁始导蒙于轻岛，辰尔终敷教于译田。遂使俗渐洙泗之风，人趋齐鲁之学。

据此说法，8世纪时代的日本知识界则是把“王仁”看成是日本的启蒙之师。从他的姓氏与文化教养上可以推考，王仁极有可能是一位生活于朝鲜的汉族移民，或是移民的后裔。他在汉籍东传史上，具有首导之功。

“王仁传书”的传说，透露了一个重要的历史事实，即一般说来，日本上古时代对汉籍的接受，最早主要是通过人种的交流来实现的。这是业已存在的久远的中日文化关系的最原始形式的通道。

据《日本书纪》卷十记载，应神天皇时期，“弓月君自百济来归，因以奏之曰，臣领己国之人夫百二十县而归化。”又记载曰“倭汉直祖阿知使主，其子都加使主并率己之党类十七县而来归焉。”《新撰姓氏录》说，“弓月君”是秦始皇第五世孙，《三代实录》说是秦始皇的第十三世孙。《续日本纪》又说“阿知使主”是汉灵帝的曾孙。总之，他们主要都是经由朝鲜半岛到达日本的中国移民。数量之多，令人叹为观止。

关于早期中国大陆汉人向日本列岛的迁徙，在“日本汉学史”和“日本人类学史”上，一般把公元前3世纪起至公元4世纪时代的大陆汉人迁徙民，称之为“秦汉归化人”(“秦汉渡来民”)，把公元4世纪以后的大陆迁徙民称之为“新汉人”。

《新撰姓氏录》说：“仁德天皇(应神天皇之子)时，秦氏流徙各处，天皇使人搜索鸠集，得九十二部一万八千七百六十人。”这里的“秦氏”，是泛指当时大陆迁徙民中从事纺织的汉人。在日本语中，“纺织的机械”读若“hata”。当时的汉人主要从事“hata”业，所以赐姓“hata”，用汉字“秦”来

表示。如果从日语的语义学上考察,那么,早先古日语中的“hata”,与汉字“秦”之间是没有什么关系的,只是因为从事此种“hata”职业的人员,都是从“秦”迁徙而来的,故把“秦”读若为“hata”。后来,秦氏繁衍,分出了许多的子姓,用汉字写为如“羽太”、“幡多”、“波多”、“八田”等,但这些子姓的日语语音至今则全部读若“hata”。他们是大陆汉人的后裔则是没有疑问的。至今,在日本的京都市右京区有一称之为“太秦”的著名旅游地;在名神高速道路上,有一个称之为“秦庄”的城市,皆系当年大陆迁徙民聚居之地^①。

关于早期中日人种之间的融合,中日两大民族之间自11世纪以来,流传着一个扑朔迷离的传说,这便是徐芾东渡日本的故事。如果我们不是把徐芾东渡日本看成是一个具体的历史事件,而是把它作为在上古时代的几个世纪内,中国大陆曾经发生过的汉人向日本列岛移民这样一个总体事实的“寻根追怀”,那么,这个传说是很有意义的。

徐芾东渡日本的传说,最早起源于10世纪左右的日本列岛本土,反馈回中国。此事首载于《义楚六帖》,其后便传播于国内,敷衍弥漫,遂成今日的故事。关于“徐芾东渡的史实与传说”,著者已据中日之文献、实物并在日本实地调查日本所谓“徐芾上陆地”多处,并多次为文考证论说,兹不赘述。近数年来,国内新闻媒体耸动宣传所谓“发现”数个“徐芾村”,并称“徐芾由此起航日本”等,皆非学术之论,不足为据。

其实,包括“王仁导入说”在内,都表示了在上古时代,中日文化的接触与汉籍的东传,主要是依托了人种的迁徙而得以实现的。传说常常要依附一两个代表人物,而传说中的人物,都只是一个特定时代中的特定现象的代表,这是人类古代史上的最为普遍的文化现象。一旦将传说中的代表人物敷衍为所谓“真人实事”之后,它的文化史的意义就大大地被缩小,乃至被湮没了。

当公元前3世纪左右,大陆汉人向日本列岛迁徙时,在当时的亚洲乃至世界上,中国文化已经处在相当发达的阶段,因此,无论是“秦汉渡来民”或是“新汉人”,在他们东迁之时,就传递着这样的文化,而文献典籍便是文化的主要的载体。

^① “太秦”最初是天皇赐给汉人移民首领的称号,称“Uzumasa”,汉字写成“太秦”,后移用于居住地名号。

中国文化以文献典籍为载体,以人种迁徙为通道,东传日本,创造了飞鸟奈良时代日本文化发展的生动的局面。

日本元正天皇养老二年(718年),制定了《养老律》和《养老令》。这是把经历了近一个世纪的封建新政法典化的著作。其中《养老令》规定,国家设立大学,以养成官僚群臣。大学课程分为“大经”、“中经”、“小经”。所谓“大经”,即《礼记》及《春秋左氏传》;所谓“中经”,即《毛诗》《周礼》及《仪礼》;所谓“小经”,即《周易》与《尚书》。此外尚需兼学《孝经》和《论语》。这是仿中国唐代国子监、太学与四门学的课业而列的章法。8世纪初期,中国文化的主要著作已经传达于日本贵族知识分子群体之中,并帮助他们完成了《古事记》《日本书纪》《怀风藻》和《万叶集》等在日本古代文化史上具有划时代意义的伟大著作的编着。

(四)日本最早的汉籍抄录事业

中国文献典籍的传入,为日本带入了新文化。当时正在企求建立封建新政的日本朝廷与贵族知识分子,努力地学习汉文化。于是在日本的文化事业中出现了钞写汉籍的新专业。当时,由政府专门钞写汉籍的机构,称为“写经所”,从事钞录的专门人员称为“写经生”。写经所的宗旨与写经生的任务,以钞写汉籍佛典为主,同时兼写汉籍外典。

日本至今保存的8世纪由写经生们书写的写本,主要的有:

1. 滋贺县石山寺藏《史记集解》卷九十六、卷九十七。(日本国宝)
2. 滋贺县石山寺藏《汉书》卷一“高帝纪”下、卷三十四“列传第四”。(日本国宝)
3. 名古屋大须观音宝生院藏《琬玉集》卷十二、卷十四。(日本国宝)
4. 名古屋大须观音宝生院藏《汉书》卷二十四“食货志第四”。(日本国宝)
5. 高野山大明王院藏《汉书》“周勃列传”残本。(日本重要文化财)

所有这些都是8世纪日本写经生们传留至今的无比珍贵的文化财产,从中无异可以考察这一时代中国文献典籍在日本列岛传播的趋势了。

二、以贵族知识分子为主体的传播形式(9世纪—12世纪)

794年(日本桓武天皇延历十三年),日本天皇移居新京,定名为平安京。这便开始了日本史上的“平安时代”。如果说8世纪中期以前,中国文献典籍的东传,主要是依靠了迁徙民的移动这样一种非常古老而又十分原始的方式的话,那么,自9世纪迁都平安京之后,由于文化自觉意义的提升,汉籍东传的通道与形式,便有了不小的变化。

(一)平安时代的“汉风潮”与《秘府略》的编纂

平安时代是日本文化史上一个辉煌的时代。这一时代中,日本权力阶级与知识阶层自觉地渴望获得中国的文化,竟历三百余年而不衰。八九世纪的日本皇室和上层权力集团,为了尽快地使自己的国家摆脱残存的原始形态,赶上中国唐代所达到的那样一种文明,以巩固自己的地位,并获得尽可能多的物质的享受和精神的享受,他们第一次自觉地对中国文化实行全方位的开放,终于在朝野造成了一片讴歌汉风的风气。

814年,嵯峨天皇即位,在不到四年的时间内,便敕令编撰了《凌云集》与《文华秀丽集》两部汉诗集,启其后三百年间日本汉文化之先河。此后十五代天皇,相继以自身深厚的汉文化教养,着力于本国的文化建设。827年,淳和天皇敕命编撰《经国集》,它与前述二集在日本文化史上合称为“敕撰三集”;838年仁明天皇首开中国《群书治要》的讲筵;855年,文德天皇敕命编撰汉文体《续日本后纪》;860年,清和天皇命全国采用唐玄宗注《孝经》;879年,阳成天皇敕命编撰仿中国实录体的第一部宫廷记事《文德实录》;892年,宇多天皇敕命编撰《三代实录》等。

在汉文化如此发达的形势下,823年—833年日本淳和天皇时期,朝臣参议兹野贞主编纂了一部大型汉籍类书《秘府略》一千卷。当时我国梁朝编纂的《华林遍略》,北齐编纂的《修文殿御览》,隋代编纂的《北堂书钞》,以及唐朝编纂的《艺文类聚》《初学记》和《白氏六帖》等,都已传入日本。正是在这些类书的启示下,日本知识分子利用当时已经传入的汉籍文献,编撰成了这样一部大型汉籍类书。可惜《秘府略》大部分已失逸,目前尚存卷第六百八十四“百谷部”与卷第六百八十六“布帛部”。从这二卷残本来看,“百谷部”引汉籍如刘向《别录》、蔡英《本草经》、汜胜之《汜胜之书》、无名氏《吴民本草》、邓桢《鲁都赋》、嵇含《孤黍赋》等凡一百二十四

种。“布帛部”引汉籍如郭颂《世语十作》、扬雄《蜀都赋》、陆翊《石虎邺中记》等凡98种。由此推考,《秘府略》一千卷,包括互有重复在内,征引汉籍文献当在一千种以上。

(二)《源氏物语》中引用的汉籍

11世纪初期,日本女作家紫式部完成了长篇小说《源氏物语》的创作。这部小说,以五十四卷(回)百余万言的宏大篇幅,典型地展现了平安时代以宫廷为中心的上层贵族的生活,成为世界文学史上的不朽的巨著。它不仅是日本文学史上第一部长篇小说,而且也是世界文学史上第一部写实主义长篇小说。从汉籍流布史的视角考察,它生动而鲜明地反映了平安时代知识分子的文化理念——在小说情节的演进中,透露出以汉籍为载体的中国文化在作品中存在的普遍性,以及它们与作者的本土文化相融合的深刻性。

一般说来,《源氏物语》与汉籍之间的关系,大体上有三个层面的关联——局部性的、整体性的、基础性的关联。这三个层面当然是不能分开的,它们往往共存于一个故事组合之中,在情节的进程中或隐或露,融会贯通。可以说,这是平安时代日本知识分子接受汉文化的最具成就的典范。

在《源氏物语》的各种情节的组合中,女作家在其某个进展点上,为了表现诸如恋爱的惆怅、仕途的失意、羁旅的愁苦,以及试图把这种失落的心态与大自然融合为一体而构成空朦的意境,常常布设中国文献典籍中相应的诗文,引人入胜,饶有余情。例如第十二卷《须磨》,历来有“压卷之作”的定评。该卷写小说的主人公源氏公子在权力的争斗中被赶出京城,放逐须磨。当源氏公子怀着离愁,乘上行舟,踏上须磨地方的时候,看到的是一片荒凉,“古殿的遗址只剩几棵松树,近处只有海的波浪,远处云雾弥漫,群山隐约难辨”。置身于这样的环境中,主人公意识到自己确实是被放逐了。这种荒漠凄凉的景象,女作家通过采用白居易的诗句“三千里外远行人”,让读者去体味其中的屡屡苦楚。

“三千里外远行人”一句,原自白居易《冬至宿杨梅馆》诗。诗曰:

十一月中长夜至,三千里外远行人;
若为独宿杨梅馆,冷枕单床一病身。

女作家紫式部在这一情节进展点上,融入白居易诗的这一意象,成功地构筑了源氏公子被放逐的环境与心理形态—在这荒凉的海边,“长夜”、“独宿”、“冷枕”、“单床”、“病身”等将集于一身。紫式部运用白居易的这一诗句,把物态模拟与心态表述和谐地组合在一起,把一个谪居边地的贵公子的生活环境与苦闷的内心世界作了典型的概括。

同样的把汉籍融入到小说中去的艺术手段,在《须磨》一卷中被多处运用。当“明月升空,源氏公子想起今天是十五之夜,便有无穷的往事涌上心头”时,女作家在此情节点上,又布设了白居易的诗句“二千里外故人心”,把情节推向新的层次,从而让思念故土之心跃然纸上,使“闻者感动流泪”。

根据我的计算,《源氏物语》中,紫式部在一百五十二处情节进展点上,布设了一百三十一节来自中国文献典籍的诗文句,创造了形式多样的意象组合。

我们把《源氏物语》中所征引的汉籍文献,列表如下:

被引用之 中国文献	诗文 句数	征引 次数	被引用之 中国文献	诗文 句数	征引 次数
诗 经	3	3	陶渊明诗	1	1
论 语	2	2	昭明文选	7	8
仪 礼	1	1	刘梦得诗	1	1
韩非子	1	1	白居易诗文	80	97
战国策	1	1	权得舆诗	1	1
孝 经	1	1	元稹诗	2	2
汉 书	2	2	游仙窟	3	3
史 记	13	14	长恨歌传	1	1
古诗十九首	2	2	李娃传	1	1
列 子	2	2	任氏传	1	1
晋 书	2	2	章台新柳	1	1
述异记	1	3	周秦行记	1	1

这张表生动地表明了,平安时代汉籍在日本的流布不仅已经十分地广

泛,而且已经深入了日本知识分子的文化理念中。设想假如当时日本的知识界并未接受如此之多的汉籍,那么,即使是女作家紫式部本人具有良好的中国文化修养,读者又如何能够理解她在作品中融入的如此之多的来自汉籍的诗文句呢!

(三)藤原佐世与《本朝见在书目录》

9世纪,汉文化在日本朝野极为昌盛。正是在这种形势下,9世纪后期,即876年至898年之间(中国唐僖宗干符三年至唐昭宗光化元年,日本清和天皇贞观十二年至宇多天皇昌泰元年),位居当时大学头(大学校长)的藤原佐世(?—898),完成了日本全国官方收藏汉籍总目的编纂。此书原署名《本朝见在书目录》,后人改称为《日本国见在书目录》。这是日本现存的最古老的一部完整的目录学著作,它记录了9世纪后半期日本国家各公务机关如图书寮、大学寮、弘文院、太政官文殿、校书殿等,以及天皇私人藏书处如冷然院、御书所等实际收藏的汉籍目录,并逐一标明著者、卷数等,从而全面地反映了中古时代汉籍在日本传播的实际情况。《本朝见在书目录》的编纂,其体例依《隋书·经籍志》分经史子集四部四十类,定为四十家,类目如次:

易家	尚书家	诗家	礼家	乐家	春秋家	孝经家
论语家	异说家	小学家	正史家	古史家	杂史家	霸史家
起居注家	旧事家	职官家	仪注家	刑法家	杂传家	土地家
谱系家	簿录家	儒家	道家	法家	名家	墨家
纵横家	杂家	农家	小说家	兵家	天文家	五行家
医方家	楚辞家	别集家	总集家			

关于《本朝见在书目录》著录汉籍的部帙卷数,历来说法不一。日本《明文抄》记“见在书目一万八千六百十八卷”,而《国名风土记》引《比古婆衣》记载,“见在书目录所在,一万八千八百二十卷。”本编撰者在日本亲自检阅现今唯一的传本一手抄室生寺本,共检得汉籍一千五百六十八部,凡一万七千二百零九卷。

这实在是一组令人震惊的数字!《隋书·经籍志》著录典籍三千一百二十七种,《唐书·经籍志》著录典籍三千零六十种。若与《本朝见在书目

录》相比较,那么,在9世纪后期,《隋志》著录的50%,《旧唐志》著录的51.2%,此即当时中国国内依据史家统计所存在的文献典籍的一半,已经传入日本了,这在世界文化史上,实在是令人感到惊羨的!

从汉籍东传日本的历史角度考察,《本朝见在书目录》在日本汉籍史中至少提供了如下两大学术讯息。

第一,据《本朝见在书目录》的著录,可知9世纪时代由日本官方保存的一部分汉籍,他们是汉籍的原典文本。这些汉籍后来在中国国内却已经发生了“形态的变化”。例如,《隋书·经籍志》“易类”著录“《归藏》十三卷,晋太尉参军薛真注”,此书在两《唐书》中,亦皆作“十三卷”。可是,据《本朝见在书目录》的记载,当时日本收藏的《归藏》却是“四卷”,题署“晋太尉薛真注”。

八卦及乎三代,实为三易。夏曰“连山”,殷曰“归藏”,周文王作卦辞,名曰“周易”。《太平御览》卷六百八引《新论》曰:“《易》,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。《连山》八万言;《归藏》四千三百言,为四卷。”由此则知,《归藏》原典应为“四卷”,所谓“十三卷”之类,则系后人增补分割所变成。

又如,《本朝见在书目录》“杂传家”著录“《研神记》一卷”。此书《隋书·经籍志》著录为“《研神记》十卷”,后来,《唐书·经籍志》著录,亦记为“《妍神记》十卷”。考《金楼子·著书篇》,其记曰:“《研神记》一秩一卷,金楼子自为序”。《金楼子》一书又见于唐代吕温所著的《吕叔和文集》。其卷二“上官容书楼歌子题注”曰:“贞元十四年,友人崔仁亮于东都买得《研神记》一卷。”由此可以断定,9世纪日本所藏的《研神记》一卷,是此书的原典,《隋书》与《唐书》所记“十卷本”,不是误记,就是增补后的本子了。

由于《本朝见在书目录》的编纂早于《唐书·经籍志》50余年,更早于《新唐书·艺文志》150余年。就此《目》中的著录而言,可以订正两《唐志》著录的“改笔”。如“春秋家”著录“《春秋辨疑》十卷 陆淳”。两《唐志》则着录著者为“陆质”。这是因为唐代为避唐宪宗李纯讳,改“陆淳”为“陆质”。由此可知,日本的藏本盖元和(806年)以前的旧本。

第二,《本朝见在书目录》可以补《隋志》与两《唐志》缺漏的书目,而这些缺漏著录的汉籍(或许是在中国国内逸失了),却已经在日本流传。

例如,《本朝见在书目录》“杂史家”著录“《大业略记》三卷 赵毅。”此

书不见《隋志》与两《唐志》著录。

唐代释门道宣著有《集古今佛道论衡》，其卷四曰：“赵毅，北地新平人，隋秘书郎司隶刺史，撰《文帝起居注》二十五卷、《大业略记》三卷，并藏秘阁。”

根据道宣的这一记载，可以判定《本朝见在书目录》著录的可靠性。

又如，《本朝见在书目录》“道家”著录“《老子化胡经》十卷”。此书亦不见《隋志》及两《唐志》著录。然今敦煌存文献中有《老子西升化胡经》二卷，此系一残本。由此则知《老子化胡经》确系我国隋唐或隋唐之前的文献，而《隋志》以来，则缺而不录。

此种补漏，具有较为普遍的价值。本编撰者以《本朝见在书目录》与《隋志》与两《唐志》相比勘，查得有三百余种中国文献典籍为《隋志》与两《唐志》所不录，却存储在9世纪时代日本官方的藏书机构中。仅以《本朝见在书目录》著录的“易家”33种书为例，其中竟然有21种典籍不见于《隋志》与两《唐志》：

- 1.《周易》八卷 陆善经注； 2.《周易》三卷；
- 3.《周易副象》二卷 万叔撰注；4.《周易六十四卦奏赞》一卷；
- 5.《周易通义》十卷； 6.《周易异议》十卷 弘农刘遵字修礼撰；
- 7.《周易流演》（不记卷数）； 8.《周易私记》一卷 古叟师撰；
- 9.《周易义记》（不记卷数）； 10.《周易略例》一卷 武守节注；
- 11.《周易难问》一卷； 12.《周易略例》一卷 唐邢瑋解；
- 13.《周易异论》一卷； 14.《周易通问》一卷 韦光晨；
- 15.《周易搜藏诀》一卷； 16.《周易许氏扶抑》一卷 徐佩孔时解
- 17.《周易译名》十二卷； 18.《周易判卦略例》一卷；
- 19.《周易赞》一卷； 20.《周易集音》一卷；
- 21.《周易精微赋》一卷 刘遵撰。

这些在中国本土已经失落却流传在日本的典籍，它们提供了学术史上既被人忽视但却又十分重要的许多课题。例如，就经学史而言，自唐代孔颖达《五经正义》书出，便应科举之需而翕然趋读，于是，孔氏前后的经书注本，逐渐亡逸，书志不录，天长日久，阻隔藐远，于学术史上便茫茫然而讯息全无了。例如，唐代学者陆善经，世传其曾编著《文选注》，今已逸失，然

现今残存的《文选集注》(日本国立京都大学文学部影印本)却大量征引其注文。其中如卷六十三收《离骚》前半部本文二百五十句,征引陆善经注文一百零五条;卷六十六收《招魂》本文二百五十句,征引陆善经注文八十一条;又收《招隐士》本文四十八句,征引陆善经注文二十三条。由此看来,陆善经在当时应是一著名的学者,但《唐书·艺文志》仅著录其《孟子注》七卷一种,《新唐书》在《礼志》《职官志》等处,曾著录他参加过编写《礼记·月令注》《大唐六典》与《开元礼》三种,此外,便一无所知了。然而,《本朝见在书目录》却著录他的个人著作传入日本的有八种:

《周易》八卷 陆善经注; 《周诗》十卷 陆善经注;
《古文尚书》十卷 陆善经注; 《三礼》卅卷 陆善经注;
《春秋三传》卅卷 陆善经注; 《论语》六卷 陆善经注;
《孟子》七卷 陆善经注; 《列子》八卷 陆善经注。

从藤原佐世的著录而言,陆善经无疑是中国中古时代一位被遗忘了的经学大师,他的著作不存于国内,却流传于日本,真让人为汉籍东传日本的速度和规模感到惊心动魄!

(四) 平安时代贵族知识分子的文化理念

从考察文化史的事实可以得知,这一时代如此之多的汉籍传入日本,主要是依靠了那时贵族知识分子醉心于中国文化而得以实现的。

日本贵族是最早掌握汉字和汉文化的一个阶层。平安时代是贵族文化占主流的时代。当时,他们以中国文明为榜样,力图建立起新的生活模式。当时著名的学者庆兹保胤在《池亭记》(982年)中叙述自己的生活乐趣时说:

饭餐之后,入东阁,开书卷,逢古贤。夫汉文帝为异代之主,以好俭约、安人民也;白乐天为异代之师,以长诗句、归佛法也;晋朝七贤为异代之友,以身在朝、志在隐也。余遇贤主、贤师、贤友,一日有三遇,一生有三乐。

这是一个很典型的描述。它表现了平安贵族知识分子对中国文化的理念,而这些理念又都是依靠汉籍作为载体而得以实现的。

日本《文德实录》“承和五年”(838年)记载着古代海关的这样一个故事:

太宰少貳藤原岳守于唐船得《元白诗笔》献,因功叙位。

这是日本早期的关于海关的记录。海关官员藤原岳守因为在中国船上发现了一部《元白诗笔》而升官进爵,这表明当时权力阶级对获得中国文献典籍的重视程度与急迫心情。

又据日本《宇槐杂抄》记载,11世纪初日本政权的实际操纵者左大臣藤原道长,一次就托中国赴日商人刘之冲购入汉籍一百多种,气魄甚大。

平安时代最大宗的汉籍东传,便是依托了贵族知识分子的对汉文化的理念,依靠他们在中国的寻访书籍,然后运归国内。此种态势在奈良时代的后期已经初步形成,当时的名人吉备真备,曾随第九次遣唐使团赴中国,并与阿倍仲麻吕一起在华学习十余年,回国后又于751年再任第11次遣唐使团的副使来中国。他两次在中国,细觅穷搜经史子集各类文献典籍。9世纪末的藤原佐世在《本朝见在书目录》中称吉备真备为获得《东观汉记》的完整的本子,“在唐国多处营求,竟不得其具本”。此处的“具本”,即是“全本”之意。然而,吉备真备还是从中国携回了两个本子——一百二十七卷本和一百四十卷本的《东观汉记》归国,在版本目录学上是极为可贵的。吉备真备把从中国带回的文献典籍,编著了专门的目录,即《将来目录》。书籍需要编着目录,可见数量之巨。此《目录》便是后来藤原佐世编撰《本朝见在书目录》的重要参考之一。

(五)宋刊本东传之始

10世纪平安时代后期,宋刊本开始东传日本。983年,日本僧人裔然赴中国,向宋廷赠送了郑玄注《孝经》。郑注《孝经》在我国逸失已久,宋太宗便以当时国内新刊印的《大藏经》回赠。这大概就是中国宋刊本传入日本列岛之滥觞。

11世纪初期,日本政权的实际操纵者藤原道长的在他的日记《御堂关白记》的“宽弘七年(1010年)十一月二十八日”记事中,记载中国商人曾向他献上“折本注文选、同文集”等。所谓“折本”,指的是与“卷子本”以卷轴形式不同的“印刷本”的装潢形式。藤原道长在这里便是指“宋刊本”的

《昭明文选》与《白氏文集》。

可以这样说,平安时代近四百年间,由于中日双方的共同努力,以日本贵族知识分子为主要的桥梁,中国文献典籍以同时代在世界上罕见的规模东传日本,对日本文化的发展与汉学的形成,具有奠基性的意义。

(七) 平安时代传入日本至今尚存的唐人写本

这一时代传入日本的汉籍,当以写本为大宗,后期有少量的宋刊本入境。它们历经社会沧桑,兵火洗劫,留存于今日者,已为稀世珍宝。经笔者在日本多年查考,共得 32 种可以确认为平安时代传入日本之唐人写本。其中被列为皇宫御物一种,列为日本国宝 19 种,列为日本重要文化财十二种,另有《赵志集》一种,不明真相,难以辨定。今录叙于次:

1. 皇家宫内厅藏《古文尚书》卷三、卷四、卷八、卷十三。
2. 东洋文库藏《古文尚书》卷三、卷五、卷十二。(日本国宝)
3. 京都神田氏家藏《古文尚书》卷六。(日本国宝)
4. 东洋文库藏《毛诗》卷六。(日本国宝)
5. 京都市藏《毛诗正义》卷六。(重要文化财)
6. 东京国立博物馆藏《毛诗正义》卷十八。(重要文化财)
7. 东洋文库藏《礼记正义》卷五。(重要文化财)
8. 早稻田大学附属图书馆藏《礼记丧服小记子本义疏》卷五十九。
(日本国宝)
9. 藤井齐成会藏《春秋经传集解》卷二。(日本国宝)
10. 奈良县兴福寺藏《经典释文》卷十四。(重要文化财)
11. 早稻田大学附属图书馆藏《玉篇》卷九。(日本国宝)
12. 大东急纪念文库藏《玉篇》卷八。(重要文化财)
13. 京都府福光寺藏《玉篇》卷二十四。(重要文化财)
14. 京都府高山寺藏《玉篇》卷二十七。(日本国宝)
15. 滋贺县石山寺藏《玉篇》二十七。(日本国宝)
16. 京都市神田氏家藏《史记集解》卷二十九。(重要文化财)
17. 兵库县芦屋市上野氏家藏《汉书》卷八十七。(日本国宝)
18. 高松市藏《周书》卷十九。(重要文化财)
19. 奈良县大神神社藏《周书》卷十九。(重要文化财)

20. 金泽文库藏《卜筮书》卷三十二。(重要文化财)
21. 东京国立博物馆藏《碣石调幽兰》第五。(日本国宝)
22. 京都市小川氏家藏《世说新语》卷六。(日本国宝)
23. 京都国立博物馆藏《世说新语》卷六。(日本国宝)
24. 京都市小西氏家藏《世说新语》卷六。(日本国宝)
25. 东京国立博物馆藏《世说新语》卷六。(日本国宝)
26. 滋贺县延历寺藏《六祖慧能传》一卷(日本国宝)
27. 兵库县芦屋市上野氏家藏《王勃集》卷二十八。(日本国宝)
28. 东京国立博物馆藏《王勃集》卷二十九、卷三十。(日本国宝)
29. 京都市神田氏家藏《王勃集》卷二十九。(重要文化财)
30. 名古屋大须观音宝生院藏《翰林学士集》一卷(暂定名)(日本国宝)
31. 日本文化厅藏《新撰类林抄》卷四。(日本国宝)
32. 天理图书馆藏《五臣注文选》卷二十。(重要文化财)

三、以禅宗僧侣为主体的传播形式(13世纪—16世纪)

日本自12世纪后期起,国家政治权力进入了多元的形态。平安时代那种歌舞升平的景像结束了,代之而起的是以将军为首领,以武士为主体的,长达四百年的互相争伐。全国名义上虽然有一个天皇,但是,天皇不是被将军挟持,就是政令不出京城。自1331年到1392年间,竟然还出现过两个天皇,这就是日本史上的南北朝时代。

战争严重摧残了文化。由平安朝四百年间建立起来的文化事业,几乎被破坏殆尽——在这四个世纪中传入日本的中国典籍,如《本朝见在书目》中所著录的一千五百余种唐代以前与唐代的写本,也大部分毁于这数百年间。当时在日本的国土上,唯一远离战火的是寺庙,一线学脉,便维系于此。于是,寺庙文化便成为这一时代文化的主流了。

这一特殊历史时期中的特殊的文化现象,使日本的僧侣阶层成了中国文献典籍东传日本的最主要的传递者。这一时期中的佛学宗教交流成为了中国文献典籍与文化通向日本列岛的主要管道。

(一)禅宗的东传与禅宗僧侣“儒佛互补”的观念

本来,儒学与佛学曾经长期对峙,互相排斥。然而,这一时代中国大陆

佛教中的禅宗日趋发达,而儒学中又兴起了程朱理学。禅宗以见性成佛为主旨,宋学以穷理尽心为本份。儒佛要旨的相容,使文化形势为之一变。

早期传入日本的佛教,为朝臣公卿所把持,又因为注重经典和强调法会,实为有闲知识者所有可以称为“贵族佛教”。将军武士(武家)起而争夺天下,需要一种与朝廷公卿(公家)不同的意识形态作为其精神心理的支柱,禅宗作为首选而获得武家强有力的支援。

13世纪日本镰仓将军幕府,依中国“五山”之名法,在其政治中心镰仓,定建长寺、圆觉寺、寿福寺、净智寺、净妙寺为日本“镰仓五山”,确认了禅宗在日本的地位。14世纪中期,禅宗在与“贵族佛教”几经较量之后,终于突入京都,又定南禅寺、天龙寺、建仁寺、东福寺、万寿寺为“京都五山”。从而我们把日本文化史的这一时代称为“五山文化时代”。

五山时代的僧侣,对事涉外典的中国儒学,采取了相容并包的态度。他们认为非佛学的汉籍“于道不为无助,虽读外书亦可也。”

所以当有人向五山著名的僧人义堂周信问及如何看待“佛名而儒行者”时,他认为“若夫先告以儒行,令彼知有人伦纲常,然后教以佛法,悟有天真自性,不亦善乎!”在日本五山寺庙中,阅读和钻研非释门的中国文献典籍,往往成为修行者的一项美德。

当时,禅僧中岩圆月在致五山杰出的名僧虎关师练的信中,是这样描述虎关师练的学术的:

微达圣域,度越古人,强记精知,且善昔述。凡吾西方经籍取千余轴,莫不究达其奥,置之勿论。其余上从虞夏商周,下达汉魏唐宋,乃究其典籍、训诂、天命之书,通其风、赋、比、兴、雅、颂之诗。以一字之褒贬,考百王之通典;就六爻贞卦,参三才之玄根。明堂之说,封禅之仪,移风易俗之乐,应答接问之论,以至子思、孟轲、荀卿、杨(扬)雄、王通之编,旁入老、列、庄、骚、班固、范曄、太史纪传,入三国及南北八代之史,隋唐以降五代,赵宋之纪传,乃复曹、谢、李、杜、韩、柳、欧阳、三苏、司马光、黄、陈、晁、张、江西之宗、伊洛之学……可谓座下于斯文,不羞古矣。

——中岩圆月《东海一沤集》卷三《与虎关和尚》

中岩圆月在这封信中,竭诚赞扬虎关师练于中国的经、史、子、集无所不通,其学术几乎涵盖了宋之前的所有中国的名流。其中难免有溢美过誉

之词,但一位僧侣对他佛门中的同道,不是修行佛法,而是学涉外典作了如此崇高与充满敬意的评价,可以明显地显现出这一时代中日本禅宗与中国非佛学文化相互通达的势态了。

令人震惊的是,中岩圆月在这封信中,实际上也是开出了一张中世时代初期流传于日本的汉籍书单子。

在这一时代的文化史上,义堂周信、虎关师练、中岩圆月等著名僧人,都是杰出的学问僧。他们对于禅林具有极大的影响力。他们本人具有禅林学术以内外兼通为尚的理念,所以当时五山寺庙中,禅人们“专谈经史百氏之书,傍及杂说,吹藜继晷,莫不达明。”研读中国文献典籍,便蔚然成风气。

(二) 禅僧在汉籍东传中的贡献

在这样一种学术风气下,五山僧侣便十分留意于汉籍的收集、引进和保存。

1211年,日本僧侣俊芿从中国归国。他初学显密诸宗,后来在杭州径山学禅参定,常涉儒书外典。据日本《泉涌寺不可弃法师传》记载,在俊芿带回国的典籍中,有佛典1200余卷,此自不待言。令人惊奇的是,另有外典汉籍919卷,其中有朱熹《四书集注》的初刊本。这是日本文化史上的新现象。它意味着禅宗与宋学融通互补的理念,正在逐步变成日本僧侣们的具体的实践。

1241年,日本禅宗史上著名的僧人圆尔辩圆(圣一国师)从中国归国,带有典籍数千卷,收藏于东福寺。1353年,东福寺第二十八世大道一以(住持)点检藏书,为之编成《普门院经论章疏语录儒书等目录》。根据此目的记载,除去佛典之外,外典汉籍为102种,去其重复,共得94种,兹录于后:

- (调),《周易》二卷 《周易音义》一卷 《易总说》二册 《易集解》一册
 (阳),《纂图互注周易》一册 《尚书》一册 《毛诗》二册 《礼记》三册
 《春秋》五册 《周礼》二册 《孟子》二册 《律氏诗记》五册
 《论语精义》 《无垢先生中庸说》二册
 (云),《论语直解》一册 《直解道德经》三册 《晦庵集注孟子》三册
 《毛诗句解》二册 《尚书正义》一册 《胡文定春秋解》四册

- 《毛诗》三册 《晦庵大学》一册 《文公家礼》一册
 《小字孝经》一卷 《百家姓》一卷 《黄石公素书》一册
 《五先生语》二册 《九经直音》一册 《晦庵大学或问》三册
 《晦庵中庸或问》七册 《三注》三册 《连相注千字文》一册
 (腾),《庄子疏》十卷
 (致),《六臣注文选》二十一册 《文中字》三册 《韩子》一册
 《杨(扬)子》三册
 (雨),《事物丛林》十册 《方輿胜览》九册 《韩隽》二册
 《帝王年运》三册 《招远图》一册
 (露),《东坡词》二册 《东坡长短句》一册 《诗律快捷方式》二册
 《诚斋先生四六》四册 《笔书诀》一册 《万金启宝》二册
 《启札矜式》八册 《圣贤事实》二册 《帝王事实》二册
 《三历会同》三册 《搜神秘览》三册 《(京本)三历会同》一册
 《连珠集》一册 《宾客接诀》一册 《合璧诗学》二册
 《四言杂事》二册 《小文字》四册
 (结),《说文》十二册 (又)《说文》十二册 《尔雅兼义》三册
 (为),《大字玉篇》五册 《大字广韵》五册 《玉篇》三册 《广韵》五册
 《校正韵略》二册 《韵关》二册 《韵略》二册
 (霜),《白氏六帖》八册 《历代职源》十册
 (金),《白氏文集》十一册
 (生),《韩文》十一册(不全) 《柳文》九册(不全)
 (丽),《老子经》二卷 《庄子》一部(缺卷一至卷五)
 (剑),《太平御览》一部
 (果),《毛诗注疏》七册 《合璧诗》八册 《周礼》三册 《积玉》三册
 《礼记》五册 《孟子》二册 《周易》二册 《注论语并孝经》一卷
 《礼书》三册 《扬子》二册 《注蒙求》一册 《文中子》一册
 《荀子》一册 《鲁论》二册 《轩书》三册 《大学》一册
 《注千字文》一册 《大明录》三册 《玉篇》四卷 《广韵》四卷
 《语真寺诗》一卷 《谭津文集》一部
 (吕),《乐善录》一部
 (阙),《历代地理指掌图》一部

从这一组书目中,可以看出圣一国师作为日本禅宗的一代宗师,他对于中国文献典籍的兴趣,以及这种兴趣的侧重面。其中尤可注意的是,如有《晦庵集注孟子》《晦庵大学或问》《晦庵中庸或问》,以及《吕氏家族读书记》、胡文定《春秋解》等,都显示了宋学新著及宋元学风的传入。

圣一国师圆尔辩圆传入的这些汉籍,大部分已经逸失,现今,尚有《吕氏家族读书记》藏于日本宫内厅书陵部;《乐善录》及《历代地理指掌图》藏于东洋文库;《搜神秘览》藏于天理图书馆;《中庸说》与《太平御览》藏于东福寺,其余大部分已经逸失。

如果与9—12世纪时代僧侣东渡海到中国传代汉籍相比较,情况发生了根本性的变化。

今日本《大正大藏经》的“目录部”中,保留着7—9世纪时代日本主要的僧侣从中国归国时带回的经论章疏目录,动辄数百上千卷,数量特别巨大。如最澄大师于公元804年归返日本国,携回内典经论章疏四百六十卷,圆珍上人于公元858年归返日本国,携回经论章疏有一千余卷。但是,僧侣们在携回如此之多的佛教典籍时,却很少携汉籍外典归于东瀛。据《大正大藏经》记载,在平安时代仅有六位入唐求法僧在归国时携回少量的非佛教典籍,如《翰林院集》《王智章诗》《开元诗格》《百司举要》《波斯人形》等,大凡合计88种。这些外典,当然是弥足珍贵。但是,如果以同时代的藤原佐世在《本朝见在书目》中著录的1568种汉籍相比较,那么,仅占为5.6%,其比例竟是如此弱小,真可谓是凤毛麟角了(《大正大藏经》的《目录部》著录中,涉及汉籍东传的目录著作主要有八种:最澄大师《传教大师越州录》《法门道具等目录》;弘法大师《奉献杂文表》;慈觉大师《入唐新求圣教目录》《慈觉大师在唐送进录外书》;惠运禅师《惠运禅师将来教法目录》;圆珍和尚《日本比丘圆珍入唐求法目录》;宗睿上人《书写请来法门等目录》。)

当然,这也不是说入唐僧侣们在汉籍外典的传播中没有作用了。当时,有少数僧侣确曾留意于佛典之外的释外文化与典籍,例如,据《入唐求法巡礼行记》与《头陀亲王入唐略记》的记载,唐武宗会昌四年(844年),日本学问僧惠萼在苏州的南禅院中手钞《白氏文集》三十三卷,并于847年携回日本。此所谓“杂书等虽非法门,然亦世者所要”。然而,一般说来,如统计数字所显示的,虽然在平安时代,中日佛教僧侣的交往日见频繁,但是,僧侣们对汉籍东传的作用却与他们在宗教方面的热情,不成比例。

但是到个时代,一个僧侣从中国带回 1900 余卷文献中竟然有 900 余卷是外典文献,表明僧侣正在成为汉籍东传的主要媒介了。

(三) 日本中世时代的僧侣在华搜集汉籍的途径

那么,五山时代的日本僧侣们,究竟是通过什么方式,从中获得数量如此之多的汉籍的呢?

今存 16 世纪日本僧人策彦周良在华的日记《出渡集》与《再渡集》,其中详细地记载了他本人在中国收集文献典籍的实况。兹摘如下:

嘉靖十八年七月四日 《听雨纪谈》一册,谢国经赠。(赠与)

七月八日 《读杜愚得》八册,以粗扇两把、小刀三把交换。(物物交换)

七月九日 《鹤林玉露》四册 银 20 匁(Monme)

(日人货币,银一两的六十分之一)(购买)

策彦周良在中国收集汉集,用的是三种方法:一是相知馈赠;二是物物交换;三是用钱购买。这大概是五山时代的僧侣在中国获得文献典籍的主要形式与方法。

关于“相知馈赠”,当时还有更宽阔的领域与内容。自 14 世纪后期起,特别是在 15 世纪,中国明代官方要向来华的代表日本官方的僧侣赠送儒书外典,以示友好。这似乎已经成为外事礼宾中的一种惯例。而奉命访华的僧侣,也总是预先拟定所需书目,提请中方照单赠送。1464 年,日本建仁寺住持天与清启受将军足利义政之委派访华,在启程之前,他曾先行约请东福寺僧人应县西堂、等持寺僧人周继西堂等,共同录列未曾东传而又希冀得到的中国图书目录,并由五山汉诗僧瑞溪周凤书写表文。其文曰:

书籍铜钱,仰之上国,由来久矣。今求二物,伏希上达,以满所欲。书目见于左方:

《教乘法数》全部,《三宝感应录》全部,《宾退录》全部,《北堂书钞》全部,《兔园策》全部,《史韵》全部,《歌诗押韵》全部,《遯斋集》全部,《张埜休画壘集》全部,《遯斋闲览》全部,《石湖集》全部,《挥麈录》全部附《后录》十一卷并三卷并《余录》一卷,《百川学海》全部,《老学庵笔记》全部。

这张书单所请求的典籍,其数量之多,真有点骇世惊俗,但明朝当局,仍然依单照送。不料天与清启回国途中遇到劫匪,被打劫一空。明朝政府获此讯息,又照单把所损失的物品全部补上,包括上述所有的典籍,充分体现了中日之间文化交流的友好气氛。此单在开首时说,“书籍铜钱,仰之上国,由来久矣”,它为我们昭示了这一历史时代中汉籍东传日本的一个主要管道,而作为这二者之间的桥梁,无疑便是往来于中日之间的禅宗僧侣们了。

四、以商业为主要通道的传播方式(17世纪—19世纪中期)

日本自16世纪后期起,政权逐渐趋于统一。在这场漫长的争权夺利的战争中,最后壮大起了一位将军德川家康。他于1602年受封“征夷大将军”,驻营江户(今东京),开始了日本历史上的江户时代。

文化出现了新的局面

(一)江户文化向庶民阶层的推移

日本的江户时代,商业经济有了很大的发展。这一时代中,町人崛起,他们在经济上富裕的同时,也逐步地进入文化的领域。江户时代的哲学、文学等人文学术,也多少具有庶民文化的特点。原先,文化在平安时代是由贵族所掌握,在五山时代则是由僧侣所掌握,到了江户时代,文化由社会某一阶层所垄断的局面被打破了,其接触面有了较宽阔的拓展,其中包含着有向庶民方向移动的趋势。江户时代中国文献典籍的东传,与这一时代文化发展的此种总趋势是同步的。

1797年,日本本城维芳日译《通俗平妖传》,他的朋友皆川淇园在为此日译本所撰写的《序言》中,曾经这样描述中国明清小说在18世纪日本流传的状况:

余与弟章幼时尝闻家大人说《水浒传》第一回“魔君出幽将生死之事”,而心愿续闻其后时,而家大人无暇及之。余兄弟请其书,枕席以读之。经一年后粗得通晓其大略。及十八九岁,得一百回《水浒传》读之。友人清君锦亦酷好之,每会互举其文奇者以为谈资。后又遂与君锦共读他演义小说,如《西游》、《西洋》、《金瓶》、《封神》、《女仙》、《禅真》等诸书,无不遍读

……最后，得《平妖》读之，与君锦、弟章玩读不已。此距今四十余年前事也。

这段序文，表现了作者青少年时期（18世纪中）对《水浒传》等中国章回体小说的炽烈的憧憬，以至老年回忆往事，余情仍溢于言表。

18世纪中期，中国明清白话小说作品已经在日本庶民中广泛地流传，甚至还依明清话本为底本，重新编纂日本的中国小说选本“新三言”。

1743年，日本人冈田驹选编并刊行了《小说精言》四卷：

- 卷一 十五贯戏言巧成祸 （《醒世恒言》卷三十三）
- 卷二 乔太守乱点鸳鸯谱 （《醒世恒言》卷十八）
- 卷三 张淑儿巧智脱杨生 （《醒世恒言》卷二十一）
- 卷四 谗多寿生死夫妻 （《醒世恒言》卷九）

1753年，冈田驹又选编《小说奇言》五卷：

- 卷一 唐解元玩世出奇 （《警世通言》卷二十六）
- 卷二 刘小官雌雄兄弟 （《醒世恒言》卷十）
- 卷三 藤大尹鬼断家世 （《喻世明言》卷十）
- 卷四 钱秀才错占凤凰俦 （《醒世恒言》卷七）
- 卷五 梅岭恨迹 （《西湖佳话》卷十四）

1755年，日本人一斋选编并刊行了《小说粹言》五回：

- 第一回 王安石三难苏学士 （《警世通言》卷三）
- 第二回 转运汉巧遇洞庭红 （《拍案惊奇》卷一）
- 第三回 吕大郎还金完骨肉 （《警世通言》卷五）
- 第四回 包龙图智赚合同文 （《拍案惊奇》卷三十二）
- 第五回 怀私怨狠仆告主翁 （《拍案惊奇》卷十一）

为了使读者能够比较方便地阅读这些中国小说，大阪书林曾为“初读舶来小说者”编辑了一部中国俗语辞书，题曰《小说字汇》。这部工具书征引当时流传于市巷常见的中国各类文学读本159种，为之释文。

159种中国文学读本如下：

水浒传	金瓶梅	西游记	后西游记	痴婆子传	三国志演义
珍珠船	列国志	一片情	欢喜冤家	封神演义	五代史演义
凤箫媒	照世杯	醉菩提	杜骗新书	开辟演义	拍案惊奇
五色石	云仙笑	古今言	百家公案	有夏志传	包孝肃公传
艳史	英列传	点玉音	苏秦演义	禅真后史	两汉演义
玉楼春	水晶灯	归梦莲	禅真逸史	万锦情怀	小说选言
白猿传	炎冷岸	锦带文	五金鱼传	龙图公案	隋史遗文
梧桐影	笑谈	定人情	今古小说	幻缘奇遇	女仙外史
清律	灯月缘	韩湘子	传奇十种	春渚纪闻	两山墨谈
西厢记	平妖传	八洞天	荔枝奇逢	僧尼孽海	肠谷漫录
肉蒲团	好逑传	玉杵记	西湖二集	定鼎奇闻	飞花艳想
引凤箫	连城壁	赛花玲	韩魏小史	委巷丛谈	笑林广记
金翘传	南游记	二胥记	觉世名言	醒世恒言	燕居笔记
阴阳梦	生绢剪	五凤吟	平山冷燕	两交婚传	昭阳趣史
幻情缘	鸳鸯针	醒醒花	鼓掌绝尘	南北宋则	金陵百媚
浪史	亚禅	一百笑	洋清公案	隋唐演义	门外春秋
侠士传	遍地金	五支机	玉镜新谈	花陈诗言	怀春怀集
春灯闹	惊梦啼	蝴蝶媒	西湖佳话	混唐后传	注水浒传
妍科传	东渡记	琵琶记	俗呼小录	今古奇观	西洋历术
笑府	麟儿板	猗园	聊斋志异	会真本纪	混唐平西录
利奇缘	情梦折	画图缘	后水浒传	孙庞演义	妍国夫人传
笑的好	杏花天	西洋记	警世通言	虞初新志	俗语雅字
石点头	情史	巧联珠	美人镜	锦者亭	东游记
恋情人	雅笑编	绣异缘	合浦珠	三教开迷	艳异编
双剑雪	风流悟	梦月楼	凤凰记	桃花影	一夕语
雅叹篇	五色奇文	孤树哀谈	云合奇纵		

如果拿这一《小说字汇》所征引的中国文献,与平安时代的《本朝见在书目录》或五山时代的《普门院经论章疏语录儒书等目录》相比较,那么,这一时代,无论是在中国文献的引入方面,抑或是在与中国文化的接触方面,都具有明显的庶民文化特征。

(二)“唐通事”的发生与发达

在研究日本江户时代的汉籍流布史时,有一个与此有很大关系的历史现象,常常为研究者所忽略。这便是这一时期中“唐通事”的发生与发达。

所谓“唐通事”,是日本江户时代对从事中国汉语口译的专门人员的一种职业性称谓。它是在17世纪前后,首先在长崎地区发展起来的,以后,在西日本的其他地区以及京都、关东地区,也相继也出现了这一种从事日汉通译的专门性职业。

17世纪初期开始,德川幕府实行锁国政策。1612年(明万历四十年,日本庆长十七年)发布禁止天主教的命令,拆毁了京都的教堂。1616年(明万历四十四年,日本庆长二十一年)又命令所有外国船只,只能停靠长崎、平户两港。1633年(明崇祯六年,日本宽永十三年)德川家光全面封锁日本,禁止一切日本人出境,也禁止一切外国人入境,并严禁天主教的流传。

在此严酷的法令中,惟独中国人与荷兰人得天独厚。1636年(明崇祯九年,日本宽永十六年)规定,在日本的对外贸易中,特允许中国人与荷兰人在他们保证不携带天主教的文献的条件下,他们的商船可以在长崎一港靠岸贸易。于是,往来于中日之间的中国商人,与集中于长崎的来自日本各地的商人之间,便在此种特殊的条件下,从事汉籍贸易。长崎港也因此而成为了中国文化的主要集散地。

中日贸易在这种特殊的政治条件下,在长崎发展起来。当时的长崎港汇聚了来自中国各地的几乎所有的对日贸易的商人。同时,当时又恰逢明末清初之际,由于政治的、民族的、经济的种种原因,一些中国人从大陆迁徙日本列岛,也几乎都是从长崎上岸。在如此忙乱的局面中,沟通中国人与日本人之间的交流,语言便具有头等重要的意义。专门的翻译人员在当时已经是必不可少的了,因而“唐通事”应运而生。

“通事”在江户时代之前被称之为“曰佐”、“吉师”等,人数很少,且并不是专门的职业。自宽永年间(1624—1643)起,开始设置经过专门的汉语白话养成的翻译人员。据《长崎通航一览》的记载,1666年(清康熙五年,日本宽文六年)曾任命“通事”160余人(包括荷兰语翻译),已经具备相当的规模了。

“唐通事”有一定的组织形式,并有严格的等级。其结构大致如下:

唐方诸立合(海关官员)二人 同助一人 唐通事目付(汉语总翻译)二人 唐大通事五人 唐小通事十四人 内助一人 唐小通事并十一人 同末席十人 唐稽古通事三十人 唐内通事三人

(作为“唐通事”的对译用语,基本上都是中国的方言,所以,各级通事内,又为“南京口”、“广东口”、“福州口”等)

早期的“唐通事”,从现今《群书类丛》编纂的《七十一番歌合》所画的姿态与撰写的歌词,知道主要是由中国的迁徙民担任的。据《长崎年表》记载,1672年(清康熙十一年,日本宽文十二年),在明末战乱与民族纷争中,避居长崎一地的中国人有35家(据小宫山昌秀《西州投化记》记载,当时避居长崎的中国人有38家)。中国人冯六,便是长崎“唐通事”的始祖。其后一些著名的“唐通事”,如刘一水、陈严正、郑干辅等都是中国人。早期的日本人“唐通事”,也大都都是华裔的后代,例如知深见玄岱,便是中国彰郡人高寿觉的孙子;庄左卫门和元右卫门二人,便是中国范阳人卢君玉的儿子和曾孙。随着岁月的推进,由日本人担任“唐通事”,则愈来愈多。到17世纪中期,据说已经达到了170余人了。

日本人担任“唐通事”,一般从幼年时候开始,就要进行汉语白话的语音教育。江户时代的汉学家雨森芳洲在论述“唐通事”的培养时,曾经这样说:

通词家曰:“唐音难习,教之当以七、八岁始。”殊不知七、八岁当晚矣,非从襁褓中则莫之能也。我东有单音而无合音。单音者何?曰ア、イ、ウ、エ、オ是也,碎者也。合音者何?曰アン、イン、ウン、エン、オン……是也,全音也。我东孩儿之子单音也,听惯聆熟于襁褓不言之中。二岁以上,智慧全开,结而成语,其势然也。今不便之合音,遽教唐音于七八岁时,唯见其难耳。然则为之如何?曰二岁以上戏耍引逗之际,渐次教以合音,使之吻软舌滑,有如天成,以为五、六岁上学话之地,则庶几易易耳!

——雨森芳洲《橘窗茶话》卷上

雨森芳洲要求日本“唐通事”的培养,应该从襁褓中开始,虽然言之有理,但也实在太苛求了。但一般说来,孩子从小进行汉语白话的养成教育,

到了十五六岁便可以担任“稽古通事”了。每当中国商船进港,他们跟随大小通事接待,并协助向“奉行所”(主管政府机关)起草呈文,向中国商人宣布日本的法令等。经过几年的实习,一般在20来岁,便可以升任“唐小通事”了。

在“唐通事”的养成教育中,作为语音训练的教材,主要是《三字经》《千字文》等,稍长一些,则学《论语》《孟子》。而作为培训白话会话的最重要的手段,便是阅读中国明清白话俗语通俗文学作品。雨森方洲说:“或曰学唐话,须读小说可乎?曰可也!”他又说:“我东人欲学唐话,除小说无下手处。”所以,江户时代的著名学者柳里恭在其大着《独寝》(卷上)中便举《水浒传》《西游记》《三国志演义》等为“唐通事”养成的必读的教科书。17世纪宽文年间(1661—1673)大通事林道荣,就曾称博学于中国的演义、话本、小说等。

当时,编纂汉语养成的教本,主要就是选编中国明清俗语文学的词句和故事。留存现今的由当时著名的翻译家与汉语教育家冈岛冠三编撰的《续俗文音译》(此书题签为《续俗文音释》七卷,是用于学习汉语口语的重要的教本。该书的卷一至卷三,以一般常言为内容,称为“长短杂话”,试摘例如下:

卷一 ◆把官路当人情,好不便宜。

◆好事不出门,恶事传千里。

◆三十六计,走为上计。

◆常言道:“花无百日红,人无千日好,岂能常相和。”

卷二 ◆有个妇人在那里哽哽咽咽的啼哭。

◆脱得赤条条地坐在凳子上纳凉。

◆你还不知道“剪拂”这两个字的意思么?

原来强人下拜,不说这两字,为军中不利,所以,只说“剪拂”,此乃吉利的字样。你须记着,“剪拂”就是下拜一般。

卷三 ◆若养着他在家,必然玷辱我的体面,不如早早赶出去。

◆这忘八家的婊子,梳弄来不知偷了多少汉,至今还要想私通,真正是个淫妇。

这些内容,无一例外都是从中国明清话本上摘选出来的,每一条都有

日本语对照,是一种口语对译的手册。该书的卷四和卷五为“长短话”,即编入须熟读的小故事,卷六为“与人说故事”,即编入讲读的口语材料,其内容全部是从明代的《三言》中选取,有的则稍做改编。

江户时代以这样的方式来培养“唐通事”,由此便成为中国明清俗语文学作品大量进入日本的一个缘由。

(三) 槩宗的传入与发展

黄槩宗原是中国禅宗的一个教派,属临济禅系统。唐代贞元年间,正翰禅师传六祖之法,开创此宗。其后,曾隆兴开宋代,弛废于元代,至明代而复兴。万历年间,明神宗曾敕黄槩宗本山匾额为“万福寺”。至崇祯年间,隐元隆琦主持黄槩道场,中兴古道,主张“禅净一致”,宣传西方阿弥陀净土信仰。1651年(清顺治十一年,日本庆安四年),隐元隆琦率弟子数十人赴日本^①。先是在长崎,后来拜谒幕府将军德川家纲,在江户讲道,最终在敕赐地京都南郊山城宇治,建“万福寺”,开创了日本黄槩宗。

隐元隆琦主张用汉语音颂经,并在法会与修行方式上保留明代风格。黄槩宗的历代传山对于这一制度,世代相袭不改。因此,黄槩宗传入日本,扩大了中国文化在日本的传播,首先是促进了“唐话学”的发展,并且影响着江户时代的学术界一稍后形成的萱园学派的“汉音直读论”者,他们大多都与黄槩宗有着各种关系。

原来隐元隆琦在国内主持黄槩山巨刹前后共17年,门下之盛,当时无两,名声早已闻达于日本。他在福建刻刊的《语录》,在未赴日本之前,已在日本禅林中流传,即使异宗教徒,也争相购颂。隐元隆琦到达日本与主持日本黄槩道场的开张,打破了自镰仓以来日本宗教界沉滞寂寞的状态,给予了许多新的刺激。黄槩道场很快在日本的关东、中部、山阴、九州等一些主要地区蔓延开来。1670年(清康熙九年、日本宽文十年),由黄槩宗第

^① 1651年隐元隆琦是应当时长崎“唐三寺”之一的兴福寺的邀请而赴日本的。所谓“唐三寺”,即是三座由中国人兴建的庙宇。1623年,当时在长崎港的中国南京船的船主们商议创一寺庙,以祈海上往来平安,获幕府准许,于长崎东明山建“兴福寺”,以明僧真圆为开山,世称“南京寺”。其后,漳州船船主们于紫山建“福济寺”,世称“漳州寺”。神州船船主们于圣寿山建“崇福寺”,世称“福州寺”。这三座寺庙的建立,在17世纪日本文化史上是很有意义的事情。它吸收了不少中国学问僧侣相继渡海赴日,如1653年,杭州僧人独立性易,慕三寺之名而赴日。独立性易俗名戴笠,在诗文、翰墨、篆刻、医术诸方面皆有造诣,于江户文化贡献甚大,至于隐元隆琦的赴日,更影响了日本宗教与文化的发展。

二世福建泉州府僧人木庵性瑫所主持的瑞圣寺,在江户白金台町的紫云山开创,成为关东黄檗宗的本山。与此相并称的,则有水户的寿昌山祇园寺。此寺由1691年(清康熙三十年、日本元禄四年)由德川光圀邀心越兴俦开基。德川光圀与朱舜水关系甚笃,对开创日本汉学中的“水户学派”,有相当的贡献。水庵性瑫主持的关东道场,门生众多。当时便有“木门三杰”、“木门十哲”等称谓。如“十哲”之一的铁眼,主持慈云山瑞龙寺藏明代佛经《北藏》6771卷,与《秘密仪轨》341卷,皆在该寺重新雕印,这就是名闻天下的《黄檗山大藏经》。此外,在中部地区,黄檗山第四代福建莆田僧人独湛性莹,开创瑞国寺。在山阴鸟取地方,由黄檗宗第六代福建僧人千杲性安,开创龙峰山兴善寺。在九州地方,小仓有福聚寺,服前有龙津寺,而长崎的圣福寺,作为黄檗山的末寺,也极为隆盛。差不多除北部地区之外,黄檗道场一时布满了江户进代日本的许多枢要都会。诸如日本灵光上皇,也皈依第五代福州僧人疋泉性澈,屡在宫中说法,达于极盛。由于黄檗僧徒用中国语颂经,并以明代禅事方式主持道场,因此,当时的日本,“唐单所闻,几遍于全国”。

这就使当时日本的寺庙中有较大量的明清话本的收藏。

(四) 江户时代汉籍东传日本的基本特征

一般说来,这一时代中汉籍的东传,具有三个主要的特点。

第一,汉籍东传的规模,远远超过了以前的任何时代。

日本光格天皇文化元年(1804年),日人向井富出任长崎“书物改役”(书籍检查官)。他根据自己所掌握的长崎海关的档案文献,编撰成《商舶载来书目》,从1693年至1803年的110年间,按年登记在长崎入港的中国商船所载的汉籍(此文稿现存于日本国会图书馆)。

今按其著录,列表于次:

中国商船名号	往返日本的年代	输入汉籍种数	中国商船名号	往返日本的年代	输入汉籍种数
以字号	1693 - 1789	109	波字号	1693 - 1799	160
浦字号	1693 - 1798	80	加字号	1693 - 1803	263
多字号	1693 - 1803	176	不字号	1693 - 1803	137

续表

中国商 船名号	往返日本的年代	输入汉 籍种数	中国商 船名号	往返日本的年代	输入汉 籍种数
几字号	1693 - 1803	247	忠字号	1693 - 1803	849
世字号	1693 - 1803	366	毛字号	1694 - 1783	9
吕字号	1694 - 1786	21	须字号	1694 - 1795	36
比字号	1694 - 1797	34	与字号	1694 - 1798	38
远字号	1694 - 1798	18	礼字号	1694 - 1798	83
女字号	1694 - 1798	27	江字号	1694 - 1798	101
美字号	1694 - 1798	49	安字号	1694 - 1799	18
也字号	1694 - 1800	38	边字号	1694 - 1801	52
天字号	1694 - 1802	145	登字号	1694 - 1803	152
智字号	1694 - 1803	150	古字号	1694 - 1803	315
良字号	1694 - 1803	14	久字号	1694 - 1803	210
计字号	1694 - 1803	151	佐字号	1694 - 1803	65
曾字号	1694 - 1803	192	和字号	1694 - 1803	100
利字号	1694 - 1803	192	留字号	1695 - 1800	13
奈字号	1695 - 1799	35	满字号	1695 - 1801	15
衣字号	1695 - ?	7	津字号	1698 - 1798	22
仁字号	1699 - 1803	14	福字号	1701 - 1793	10
由字号	1706 - 1799	10	字字号	1707 - 1803	25
武字号	1711 - 1793	10			

根据向井富所提供的上述海关资料,在自 1693 年至 1893 年年内的 110 年间,先后共有 43 组中国商船在长崎港进行过书籍贸易,总计输入日本的汉籍为 4871 种^①。

此外,作为江户幕府锁国政策的一种补充形式,当时在日本的西海岸,

^① 这里著录的“以字”、“浦字”,不是中国商船的船名号,而是长崎海关依船名号汉字所编辑的“类别”号。

存在着广泛的走私活动,不少当地的藩主参与其间,汉籍贸易是其中的重要买卖之一。

1826年(日本文政九年)中国商船“得泰号”由骏河的下吉田靠岸,船主朱柳桥与日人野田笛浦有一段有趣的“笔谈”:

野田笛浦:“贵邦载籍之多,使人有望洋之叹。是以余可读者读之,不可读者不敢读,故不免有夏虫之见者多多矣。”

朱柳桥:“我邦典籍虽富,迩年以来,装至长崎已十之七八。归邦人以国字译之,不患不尽通也。”

——《得泰船笔语》卷三上

如果说,日本平安时代汉籍的东传,其文本种类为当时中国全国文献的50%左右的话,那么,此时东传的汉籍,其文本种类已经达到了中国国内文献的70%到80%左右。可以说,一个国家把本国的出版物的70%至80%的文本种类传入了另一个国家,这在世界文化史上,实在是罕见的了。

第二,江户时代东传的汉籍,进入了商业流通领域,它主要是作为商品,在两国商人之间进行贸易。现在保存的19世纪上半期的海关档案,大都载有当时运抵日本上岸时的价格。

如1841年(日本天保十二年)中国商船“子字一号”(船主刘念国)进长崎港,据日本《书籍原账》的记录,每一种汉籍都明码标价:

《三魏子全集》(三部,各八帙),50 匁(monme)
《陆象山全集》(三部,各二帙),15 匁(monme)
《剑南诗钞》(五部,各一帙),14 匁(monme)
《伤寒三注》(十部,各一帙),16 匁(monme)
.....

中国文献在日本被这样明码标价,在江户时代之前并不多见。汉籍在此时以商品形式进入市场,还形成若干竞争。保存至今的一些“投标”记录表明,一部汉籍上岸之后,有时有多家争购,出价不一。

如1843年(日本天保十四年)10月6日至8日,127种汉籍各家出价

不一:

《朱批左传杜注》(一部十册)

安田屋价 83 匁(monme); 藤屋价 98 匁(monme 3);

永井屋价 112 匁(monme)

《姓氏族谱笺注》(一部六册)

永井屋价 9 匁(monme); 永见屋价 12 匁(monme)

今村屋价 25 匁(monme)

汉籍作为商品而流动的这种新的势态,便造成了交易规模的扩大,传递速度的增快,创造了汉籍东传日本的新局面。

第三,汉籍东传日本的速度,前所未有的。

在上古时代与中世时代,汉籍从中国本土传至日本列岛,少则数十年,多至二三百,其间常有要经朝鲜半岛作为中介。此时,汉籍的传递依靠以商业管道为主,传播的速度便大大地加快了。

例如,1633 年(明崇祯六年)新安吕氏为“小学”著作《音韵日月灯》作《序》,而载有此《序》的刊本,在 1639 年(日本宽永十六年)已经收藏于日本德川氏家族尾阳藩主家的“尾阳内库”中了,其时间差为六年。明人曹学佺编撰《大明一统名胜志》二百八卷,这是一部大书,系 1630 年(明崇祯三年)曹氏刊本。此书于 1635 年(日本宽永十二年)为“尾张内库”所收藏,其时间差为五年。明人张鼎撰《新刻张侗初先生永思斋四书演》二十卷,系 1632 年(明崇祯五年)曾楚卿刊本,此书于 1635 年(日本宽永十二年)运抵日本,其时间差仅为三年。

在此之前的时代里,因为日本接获中国典籍文献的时间速度很慢,因此,日本文化在与中国文化的会合中,始终存在着一百几十年至二百年左右的时间差距——6 世纪到 8 世纪的飞鸟奈良文化,主要是与六朝文化会合;9 世纪到 12 世纪的平安文化,主要是与唐代文化会合;13 世纪到 16 世纪的五山文化,主要是与宋代文化会合。由于江户时代汉籍东向传递的速度加快,从而使日本列岛接受中国文化的新的信息量大为增加,由此便造成了 17 世纪至 19 世纪江户文化与中国明末和清代文化会合的可能性。江户时代哲学中的“阳明学派”与“古学派”的形成,文学中的“读本”样式的出现,都与汉籍东传的这一特典密切相关。

附录(二)

岛田虔次推荐战后
日本中国思想研究著作

岛田虔次先生是20世纪下半叶日本学界在中国思想史研究领域杰出的学者。作为日本中国研究中少有的“日本学士院”院士,他在中国思想史和日本思想史研究的多个层面中为学界留下了极为宝贵的思想文化遗产。

1973年先生访问中国,本书著者第一次在北京大学面见先生并接待了他。在座谈会上聆听先生对中国当时正在进行的“批林批孔”运动的“感想”,他面色和蔼而言辞在客气中内含犀利,他对于当时中方提出的林彪作为中国共产党的一个有着数十年领导反对封建社会的人而本质上希图实行“奴隶制度”的说法是“百思而不可解”,他温和地提问“一种在两千年前提出的政治理想既然在当时未能实现,那么,现今的中国究竟出现了什么样的可能性使一个共产革命的指导者内心向往奴隶制度并付之行动呢?”后来听说有关“方面”认为岛田先生的态度“不够友好”,但我从中却受到很大的刺激,因为岛田先生的“感想”与我当时正在阅读的马克思的《路易·波拿巴政变记》中表述的关于“文化遗产”在后世文明演进与政治斗争中的价值与角色的表述几乎是一致的,这其实是一位日本中国学的杰出的学者表述的对中国政治思想史的严肃纯正的学术态度,心中对这位老学者不由有了敬佩之情。1974年邓小平先生主持国务院工作,这一年的11月到12月,经周恩来总理批示,“北京大学社会科学访日团”7人应日本国立京大学邀请,访问了日本14所大学,我侧位其间。京都大学则是我们访问活动的“基地”,与岛田先生的接触多起来了,感到他对于后学的年轻人有很真诚的扶掖之心。他知道我出身北京大学古典文献专业,为魏建

功、游国恩诸先生的学生,更是教导有加。他告诉我京都大学收藏华夏典籍的情况,还使我知道了东洋文库与静嘉堂文库的基本状态,特别是岛田先生告诉访问团,京都大学人文科学研究所东洋学文献中心收藏有“八国联军时期从中国夺来的《永乐大典》珍本两卷”,并与其他先生一起陪同我们目睹了这两卷珍本。我第一次阅历了日本对中国典籍的收藏——它们构成“日本汉学”和“日本中国学”学术的基础,启发了我后来 20 余年间在日本列岛调查研究东传汉籍的学术愿望。

1978 年我接受中国社会科学院孙越生先生领衔的“国外中国研究丛书”课题邀约,编撰《日本的中国学家》(中国社会科学出版社 1980 年刊、1981 年重印),在广泛搜寻材料的过程中,曾致信我熟悉的日本中国学诸先生,其中两次向岛田虔次先生请教日本中国学在“哲学思想”等领域的学者及其著作,先生分三回给我发来他为此而专门编录的日本宋元思想史研究家以及他们的著作。令我十分感动的是,先生对介绍给我的几乎每部著作都写了“提要”,其中包含着先生对此书的基本的评价,构成这些专著的阅读引导。我相信这是先生对日本 30 年间中国思想哲学研究的基本学术立场。特别是在他介绍给我的研究著作中有批评,岛田先生自己的学说的论著,令我特为感动,表现了他为人学的清纯无私。1980 年岛田虔次先生应我国任继愈先生的邀请来华访问,任老嘱我作为岛田先生的联络人,数日间谈论最多的就是他向我介绍的日本学者相关的研究著作。先生并以“日本宋明理学研究的概况”为题在人民大学做了讲演。讲演从 20 世纪日本中国学的研究流派说起,着重论说战后 30 年间的研究状况,基本上就是这以两年间先生向我介绍的著作为中心。当时,三联书店《中国哲学》编辑部希望刊出先生的讲演稿。经先生同意,讲稿由宁天平先生译出,并请一起接待先生的又是他的学生的日本滋贺大学中岛长文教授和京都大学木田知生先生校核。岛田先生同时提出此稿“请北京大学严绍璦定稿”。全文刊载在 1982 年 3 月《中国哲学》第 7 辑上。

现在我把岛田先生推荐的关于战后 30 年间日本对中国宋元思想研究的著作分四部分整理于后,相信这是研究这一历史阶段日本中国学的不可或缺的原典文本。

一、关于中国思想哲学的综合研究

安田二郎(Yasuda Jirou,1908—1945)《中国近世思想史研究》于 1948

年作为遗稿集出版,1976年增补版,14万字,索引。安田虽然是以深而精密的西洋哲学教养为基础的,然而,他对于中国思想家的思索,并不是从表面,而是彻底地从内部把握住的。本书乃是把中国思想研究从以往偏于用特殊的《中国哲学史学科》的方法进行解释叙述,从而被认为是特殊的区域性研究中引导到广阔的普遍思想、普遍哲学的境地的一部划时代的论文集。它所讨论的内容有朱子的气及理,朱子学中的习惯问题,以及陈白沙、王阳明等,其中最大的功绩在于朱子研究。首先,关于朱子的气,最明确地论证了它不是原子而是气体,气→阴阳二气→五行的关系,决不是表示次元的、逐渐地升高;其次,关于理,精密地论证了理气的关系并不是形象和质料(Form—Matter),以及理与西洋哲学史中的理念(idea)及理性(Logos)的类似和差别,并指出了理具有个别性、法则性,而且包括这些的意义等三个特性。同时还进一步指出了朱子学是“由下而上”的哲学,而阳明学则是具有“由上而下”的特点。

岛田虔次(Shimada Kenji,1917—2000)《近代思维在中国的挫折》1949年出版,1970年增补版,80万字。本书遵循王阳明——泰州学派——李贽这样的思想发展路径,论证了它是处于危机中的近世士大夫的生活和意识的必然产物,而且,探求这个思想“运动”为什么在李贽死后竟终息了的原因。其所以以“近代思维的挫折”为题,是假定以欧洲的社会和思想的发展为典型而进行思考,那么,因为所谓以布尔乔亚市民社会在中国并未形成,所以作为思想来说,它们是一定要失败的作者的立场,与其说是“哲学意义的”,倒不如说是“思想史”的(岛田对于中国是否会自然地 toward 资本主义的市民社会发展,直到今天还抱有疑问)。

宇野哲人(Uno Tetsuto,1875—1974)《支那哲学史——近世儒学》1954年,38万字。宇野是东京“汉学”派宋学研究的带头人,他给该学派提供了叙述宋明理学研究的一个模式。本书是为了纪念他的八十寿辰而出版的自宋至清末的思想通史,当然,其着重点是宋明理学。虽然是在战后出版的,但几乎都是战前的原稿。

荒木见悟(Araki Kengo,1917—)《佛教与儒教——形成中国思想的材料》1963年,36万字。其内容由“华严经的哲学”、“圆觉经的哲学”、“朱子的哲学”、“王阳明的哲学”四章组成,贯通全篇的,则是指出了本来性和现实性的混淆纠缠,相应地探讨了顿悟、渐修问题。他是楠木的门下,他的最大特点是对佛教具有特深的素养。从前关于宋明理学,则常常被提

出它和佛教的关系,可是,那些论述几乎千篇一律,例如“某语出自某佛典,所以受佛教的影响”之类的叙法。而本书作为在这一领域里别开生面的著作,成为宋明理学研究者的必读文献,对研究者给与了相当大的影响。

守本顺一郎(Morimoto Junichirou, 1922—卒年不详)《东洋政治思想史研究》1967年,31万字,索引。标题虽有东洋二字,但内容却是站在明显的马克思主义的立场上专门论述朱子学的,并有补论《中国封建社会的法和思想——朱子学的自然法和特质》以及《日本儒教》二篇。在战后日本对中国历史分期论之中,本书依据把宋以后作为封建时代的说法,把朱子学断定为克服了古代思惟(古代奴隶制统治思想)的佛教而出现的封建性思惟(即农奴制统治的思想)。他详论了这样断定的朱子学的生产论,名分论并不是单纯的封建性的东西,而是深受亚洲特有的主要因素(即血缘主义)所浸透的封建性的思惟。本书援引最多的乃是马克思和马克斯·魏巴(Max·Weber)。

岩间一雄(IWama Kazuo, 1936—)《中国政治思想史研究》1968年,28万字,索引。著者是守本的门人,继守本对朱子的研究,从守本的马克思主义的立场出发,论述了阳明学。也就是认为,朱子学的思惟发展的结果,面临着它的解体的危机,从宗族制的立场出发,依靠把封建性的“忠”变为具有亚洲特点的“孝”,从而来挽救朱子学的思惟,企图克服危机,这就出现了阳明学。如果把两氏的著作合起来的话,那么,就见到了一部从思辨性的马克思主义立场出发的《宋明理学研究》

福永光司(Fukunaga Mitsuj, 1918—2001)、山井涌(Yamanoi Yuo, 1920—1990)等编辑《气的思想》1978年,54万字,索引。由20名学者分担,论述了自甲骨文至戊戌变法期间的“气”的思想,其中15万字是论述“理气哲学中的气的概念”。即详细论述了道学的形成(易学的新开展,邵雍、张载、二程),朱熹、王守仁,左派王学,戴震、桐城派的气的概念;认为气的哲学是由戴震完成的。

山田庆儿(Yamadakeiji, 1932—)《授时历之道——中国中世的科学和国家》1980年,25万字。本书就以元代郭守敬为中心所进行的授时历编辑这个大事,描写出了科学与国家的紧密关联,另一方面,强调了当时聚集在那里的学者们可以说都属于朱子学集团,所以当成是宋明理学史的一页,而介绍于此。

沟口雄三(Mizoguchi Yuozo, 1932—)《中国前近代思想的曲折和发

展》1980年,35万字。沟口和荒木一起,同在明代思想史研究方面不断进行着最高水平的活动,本书是总结了其业绩的一部分。本书的前半部是以“明代后期的思想转换”为题,以李贽为中心,进行了论述,后半部以“前近代思想在中国的开展”为题,把李贽的童心说,东林派对“无善,无恶”的批判,《明夷待访录》,颜元、戴震等的思想,作为是思想史上的一贯的派系而加以论述,特别是对中国的自然法的特质及其开展表示了突出的见解。他认为,自从丸山真男以来,在日本思想史的研究者之间,常常使用的F. Boru. Kenau“从自然向作为”的图式,对于中国是不能适用的,并且认为正因为中国的自然法具有其特质,所以中国能够向中国自己的近代迈进。他的思想史研究的特征在于,试图把自己的研究与战后飞跃发展起来的明清时代的社会经济史的研究的成果密切地结合起来,从而避免了僵硬的图式主义,思辨主义,值得肯定。他着重批判的对象是岛田说,认为岛田所谓的“挫折”,是由于对“理”这个观念的发展没有理解。根据著者的见解,并不认为明清的思想史(在其发展中)有什么不连接处。

二、关于宋代思想哲学的研究

楠本正继(Masumoto Masatsugu, 1896—1963)《宋元时代儒学思想的研究》1962年出版,1964年增补版,42万字,索引。他是宇野的学生。他的著述只留有这一册宋明理学通史性的著作了。在某种意义上,本书可以说堪谓战后日本的宋明理学研究的最高著作之一。(1963年荣获朝日新闻社文化奖)著者本是出生于以山崎闇斋派的朱子学为家学的家庭,为著名的楠本端山之孙。本书学术精练,论据坚固,同时深具体验,多有尖锐的指摘(例如,全体大用之说)。当然,对于宋明理学并未失掉敬虔之意,也没有露骨的护教意识。对于陆学与王学的考察特具卓识,然而,与他最有共鸣的则是程明道了。著者另有《中国哲学研究》(1975年)一书,所收论文,几乎全部只是将《宋元时代儒学思想的研究》改变一些字句而已。

今井宇三郎(IMai Usaburo, 1910—?)《宋代易学的研究》1958年出版,47万字,索引。本书探索了构成宋代易学的刘长民(牧)的河图洛书,邵康节的先天图,周濂溪的太极图的经过原委,论证了其源流决不是象一般的说法那样,只存在于陈图南(搏)中,指出了形成那些宋代独特易学的乃是太极思想,进一步讨论了对周濂溪的“无极而太极”的诸家的解释,指出了朱子解释的独自性。可以说这是在战后宋学的实证研究中一本最有价值

的著作。

后藤俊瑞(Gotou Toshimizu, ?—1961)《朱子的伦理思想》1964年, 25万字。这是战前的名著《朱子的实践哲学》(1937)的续编。它由规范论、德论、实践论等章组成, 在序论“朱子的本体思想”中, 虽然未明指, 但实际上是批驳了安田二郎的论说, 拥护旧著, 把太极看成是形相因, 承认气具有阶段的差异等说法。总的来说, 思辨的特点是显著的。

市川安司(Ichikawa Yasuji, 1910—)《程伊川哲学的研究》1964年, 41万字, 索引。本书由“理的多样性”、“理的根本特性及其表现”、“作为知的对象的理”、“在相对现象中所看出的理”、“在实践过程中所显示的理的意义”、“理的终极意义”等章组成。附录有关于朱子和程明道的理的两篇论文。

阿部吉雄(Abe Yoshio, 1905—1978)《日本朱子学与朝鲜》1964年, 43万字, 索引。本书所论, 并不是有关中国的理学, 而是朝鲜朱子学对日本朱子学的影响。因而, 此书是在本稿范围之外的, 虽然如此, 但总觉得中国的儒教研究和理学研究几乎完全不关心朝鲜儒学, 所以特地在这里举出此书。恐怕朝鲜儒学对中国儒学几乎没有影响, 然而不把儒学单纯地看成是国别的, 而是作为远东世界的一种世界思想加以把握, 难道不是今日的急务吗? 譬如说, 由于统观“以气为主的思想”、“以理为主的思想”等在朝鲜的形态和在日本的形态, 则相反也可能对中国本身的这些思想得到新的发现, 正是这样有可能了解作为普遍性哲学的儒教的意义。看来, 日本现在在年轻一辈的宋明理学研究者之间对于朝鲜朱子学的关心, 已大有逐渐增高之势。

麓保孝(Fumoto Yasutaka, 1907—)《北宋时期儒学的发展》1967年, 40万字, 索引。本书所述, 并不是周濂溪、二程子等哲学家, 而是以巨公硕儒的行实为中心, 叙述了被称为修己治人之学的北宋儒学的发展。本书叙述了作为“北宋时期正学形成”的主要人物胡瑗、孙复、石介、范仲淹等, 以及作为“北宋时期实学的扩大”的主要人物韩琦、富弼、司马光、王安石等人, 换句话说, 就是宋学前史。

岛田虔次《朱子学与阳明学》1967年, 袖珍版, 14万字。本书虽然是普及性的书, 但是我相信, 它的内容对于学术不会是全无价值的。它论述了由朱子学向阳明学, 由阳明学向泰州学派发展的内在的必然性, 指出了在其过程中万物一体说的重要性, 并反驳了认为泰州学派——李贽和阳明思

想是不同的系统的中国的研究者,认为李贽的出现,总而言之,乃是由宋学开始的内省主义运动的最后的,而且也是必然的结果。

友枝龙太郎(Tomoeda Ryutarou, 1916—)《朱子的思想形成》1969年,56万字,索引。历来的朱子研究,常常看不出在朱子的个人生涯方面时间的过程,而只把它看成是一个已经完成的体系。友枝龙太郎却不满足于此,他试图在时间形成的各个形态方面来认识朱子的思想。例如,他认为,朱子40岁时的已发未发说确立为定说,构成了朱子思想的一大转机;另外,他又认为朱子的格物说和他任行政官时期的政治实践有密切的关系等。此外,在朱子的天文历数说的分析方面,在朱陆异同的社会性、政治性背景的研究方面,他开辟了新的领域,可以说这是战后的朱子研究的一大收获。本书附录有“从书志学的角度对朱子语类的研究”、“通过诗集传看到的朱子思想”等。

山本命(Yamamoto Makoto, 1901—卒年不详)《宋时代儒学的伦理学意义的研究》1973年,75万字。《明时代儒学的伦理学意义的研究》1974年,89万字。山本命并不是中国哲学科、东洋史(中国史)学科出身,而是西洋哲学出身,中国学是自学的。因此从中国研究者来看,本书未免存在一些欠精的错误。虽然如此,本书的确具有极其贵重的理论性的研究,特别是对于阳明哲学的分析,迫使人们不管同意与否,也必须进行探讨(例如知行的三段论进而“知”的三段论)。

冈田武彦(Okada Takehiko, 1908—2004)《宋明哲学序说》1977年,24万字。本书收录了“陶磁器的精神”一文,在各时代的陶磁器中,可以看出时代精神的表现,此外,还收录有“宋明的实学”、“反宋明学的精神——唯气的思想”、“宋学及明学的概论”等;

三浦国雄(Mitsuura Kunio, 1941—)《朱子》(《人类的智慧的遗产》十九)1979年,31万字,索引。本书认为朱子是“担负着许多作为人间的矛盾的人”,也就是说,本书是从朱子的人间研究的立场出发而写成的朱子的传记。附有朱子著述拔萃及朝鲜朱子学略史。这是在日本现在能到手的最优秀的朱子传。

山田庆见(1932—)《朱子的自然学》1978年,36万字。山田庆见是宇宙物理学出身,继而专攻西洋史,最后入京都大学人文科学研究所,师事藪内清博士,他是一位研究中国科学史的学者。和三浦同为京大人文学研究所朱子共同研究组的成员。关于朱子的气的理论,以安田的研究为

始,并不是没有研究过。然而他认为朱子作为自然学者,具有第一流的力量,他将朱子的自然学分成宇宙论、天文学、气象学等部门,详细而系统地解释了朱子的学说。只是他把一气、二气、五行这种极其一般形式的气的学说加以系统化了。友枝的研究是例外的,历来的朱子研究,可以说是经过本书而飞跃地丰富了内容。山田庆见认为具有圆屋顶的天象仪是朱子在中国首先设想出来的,并且提示了它的复原想象图。

三、关于明代思想哲学的研究

冈田武彦(1908—)《王阳明及明末的儒学》1970年,45万字,索引。冈田认为,战后的明代思想史研究与阳明学研究偏于泰州学派等的革新倾向,而本书是从与右派以及正统派共鸣的立场出发而写作的,即将阳明学派分成现成派(左派、王龙溪、王心斋等)、归寂派(右派、聂双江、罗念庵等)、修证派(正统派、邹东廓、欧阳南野等)三派进行论述,此外,还举出了湛甘泉、东林学派、刘蕺山等。著者和荒木见悟同是楠本正继博士的门下。

山下龙二(Yamashita Ryuji, 1924—)《阳明学的研究——形成编》23万字,索引;《阳明学的研究——发展编》24万字,索引。二书同是1971年出版。山下首先以“中国思想研究是怎样进行下来的”、“阳明学研究是怎样进行下来的”两篇论文,详细地概观了日本及中国的研究史,此外,除“儒教的宗教特点”、“心学的发展”、“罗钦顺与气的哲学”等论文外,荒木还在“黄绾的阳明学批判”一文中,认为中国学界所说的出自阳明学而批判王阳明的唯物论哲学家黄绾所批判的对象,实际上并不是王阳明,而是王龙溪;本书还收有“王文成公全书”的书志学研究以及“日本阳明学”等。

荒木见悟《明代思想研究》1972年,33万字,索引。著者在本书中,暂时把所谓的第一流思想家置之不论,发掘了历来一直不正当地被轻视的思想家,收录了他们的论文,以期转变思想史的解释。本书所列举的有宋濂、禅僧玉芝法聚、太虚法师、罗近溪、管东溟、张阳和、周海门、禅僧湛然、图澄、藕益智旭等,另外还通过了“明末的儒佛调和论”及葛寅亮的《四书湖南讲》,论述了关于明末新四书学。本书贯串着著者对于想超越正学异端的当时的先进思想家所共通的意识的深切的共鸣和亲切的理解。

荒木见悟《佛教与阳明学》(Regurusu 文库)1979年,12万字。本书是袖珍版,但内容可以说是著者历来研究的总结,是战后论述这方面的最高着作品。著者的看法是,认为明代(明末)佛教只是低调、衰退,这种认识

仅是肤浅之见,在现成的思想全面停滞的时代现象下,它具有独自的任务,王阳明——王龙溪的“无善无恶,为善去恶”乃是理学和心学的恰宜的综合。本书还有关于明末四大师及觉浪道盛思想和活动、顿悟渐修说及楞严经流行的意义等。最后论述了李卓吾,他所主张的“真空”,是在要求恢复心学的本来特性与时代的现实挣扎的情况下新产生的。

荒木见悟《明末宗教思想研究—管东溟的生涯及其思想》1979年,42万字,索引。本书是论述在先前《明代思想研究》中已初步涉及的关于三教合一论者管东溟的所有问题的大着。管东溟这个人物,固然不是第一流的思想家,但他确是一位如果不是在明代末期,也就不会出现的那种典型的思想家。本书不仅对东溟、本身的思想,同时对与东溟周围的耿定向、顾宪成、林兆恩等的关系和交往,也详细地作了调查,由此而解剖了明末精神史上的各种问题。

大西晴隆(Dunishi Harutaka, 1924—)《王阳明》(《人类的智慧的遗产》)1979年,32万字,索引。本书也有传记及著作的拔萃,以及作为“日本阳明学的发展”,而论述了三轮执斋、富永仲基、春日潜庵等三人。认为阳明哲学是自由(主体性)的哲学,“他的生涯比他的思想更伟大”。从这一立场出发,所以尤其着重传记。

四、关于宋元明思想史研究的文献整理:

吉川幸次郎(Yoshikawa Koujirou, 1904—1980)、三浦国雄(1941—)《朱子集》(中国文明选、三)1976年,41万字,索引。本书虽是三浦和吉川博士共著,但博士仅写了解说,指导了语义的解释等,此外可以说是三浦的著作。本书共分为“告门生”、“圣人可学而至”、“新古典学”、“世界的构造”、“人间的凝视”、“异学批判”、“历史和文学”等七章,注释了《朱子语类》的文章。如此绵密周到的注释,不仅是语义的注释,还多有思想性的解说的出现,可以说在日本是划时代的。

汤浅幸孙的详注《近思录》(《中国文明选》第四、第五。突出于典据的举证),荒木见悟所译的朱子的文集、语类的拔萃,沟口雄三翻译的传习录全文《朱子、王阳明》(《世界名著》第一九),后藤基己的《李氏藏书》抄译(收于山井涌编《明末清初政治评论集》),沟口雄三的《李氏焚书》抄译(入矢义高编《近世随笔录》),佐藤仁译注的《朱子行状》(中国古典新书)等皆有可称为论文的精辟的解说。

阿部吉雄、市川安司、冈田武彦、铃木由次郎、友枝龙太郎、麓保孝、山井涌编的《朱子学大系》全一五卷。荒木见悟、冈田武彦、山下龙二、山井涌编的《阳明学大系》全一二卷等等。衣川强的《宋元学案、宋元学案补遗人名字号别名索引》(京都大学人文科学研究所刊)。后藤俊瑞编的《朱子四书集注索引》《朱子四书或问索引》。九州岛大学中国哲学研究室编的《二程遗书索引》《传习录索引》,佐藤仁的《朱子语类卷一 —— 卷一三索引》《朱子语类全卷、朱子文集全卷人名索引》等。

附录(三)

日本文部省 1966 年—1985 年 对中国经典文化整理与 研究拨款项目总汇

日本中国学,是一门以中国文化为主要研究对象的特殊学科,它自本世纪初建立以来,一直受到日本官方的重视。1949 年以文部省为依托,建立起了“日本中国学会”。该学会设立专家评议组,审定向该会申报的中国经典文化整理与研究项目(史学除外),确定拨款资助数额,由此而影响日本中国学的方向。本文汇集了日本文部省通过“日本中国学会”自 1966 年至 1985 年的 20 年间资助学者进行中国经典文化整理与研究的项目及经费,从中可以窥见日本中国学研究在战后中期的一般状态与趋势。

1966 年总拨款为 779 万日元

一、集体综合研究

1. 对自 1962 年开始的“六朝至唐思想史诸问题的综合研究”追加 120 万日元(已拨款项 195 万日元)。负责人:福永光司(京都大学人文科学研究所东方部教授)。

这一综合研究,由下列研究题目组成:

- (1) 木村英一、岛田虔次、木全德雄:六朝至唐儒家思想的研究。
- (2) 平冈武夫、市原亨吉、今井清:六朝至唐文学思想的研究。
- (3) 村上嘉实、森三树三郎、福永光司、川胜义雄:六朝至唐道家思想

的研究。

(4) 横超慧日、安藤俊雄、牧田谛亮、藤吉慈海、竺沙雅章:六朝至唐佛教思想的研究。

2. 拨款 132 万日元,进行“四库提要的综合研究”。负责人:赖惟勤(御茶之水女子大学文学部教授)。

这一综合研究,由下列研究题目组成:

(1) 赖惟勤、户川芳郎:四库提要编纂过程的研究。

(2) 山下龙二、前野直彬:四库提要在清代考证学中的地位。

(3) 船津富彦、沼尻正隆:对历来关于四库提要研究的调查。

(4) 山井涌、藤田褚贤、荒木见悟:关于四库提要编者的研究——他们的学未立场。

(5) 安居香山、坂井健一、广常人世:四库提要·经部批判研究。

(6) 近藤光男、福井文雅、佐藤一郎:四库提要·史部批判研究。

(7) 楠山春树、筱原寿雄、菅原信海:四库提要·子部批判研究。

(8) 铃木修次、石川忠久、金冈照光:四库提要·集部批判研究。

3. 拨款 120 万日元,进行“中国天人合一思想体系的综合研究”。负责人:池田末利(广岛大学文学部教授)。

这一综合研究由下列研究题目组成:

(1) 穴泽辰雄:诗书中的天与人。

(2) 山田统:初期儒家的天人关系。

(3) 渡边卓:墨家思想体系中的天与人。

(4) 山田琢:春秋传中的天人关系。

(5) 天野镇雄:初期道家的天人思想。

(6) 铃木由次郎:易与阴阳五行思想。

(7) 日原利国:灾异与时令思想。

(8) 大渊忍尔:神仙思想。

(9) 御手洗胜:前汉的天人感应思想。

(10) 内山俊彦:汉魏道家的天人思想。

(11) 原田正己:讖纬思想。

(12) 友枝龙太郎、山根三劳:宋明形而上学的天人思想。

(13) 汤浅幸孙:清朝士大夫的呪术观念。

(14) 佐藤震二:清末公羊学派的世界观。

4. 拨款 121 万日元,进行“革命后的汉语的综合研究”。负责人:能美彻(北九州岛大学文学部教授)。

这一综合研究,由下列研究题目组成。

(1)加藤秀雄、驳岛国三、林盛道、樋口进、吉田幸夫、秋田久纪夫、小川寿一:汉语语汇的研究。

(2)那须清:汉语音韵的研究

(3)服部昌之:汉语语法的研究

5. 拨款 121 万日元,进行六朝艺术的综合研究。负责人:目加田诚(九州岛大学文学部教授)

这一综合研究,由下列题目组成:

(1)星川清孝:六朝风流论。

(2)中岛千秋:六朝赋论。

(3)小尾郊一:六朝的山水文学。

(4)小西升:六朝乐府的特点。

(5)林田慎之助:六朝诗论。

(6)矢岛辅彻:六朝诗人庾信的诗风。

(7)荒木见悟、冈村繁:六朝艺术论与道教思想。

(8)越智重明:六朝艺术形象的生活基础。

(9)冈崎敬:六朝的坟墓与艺术。

二、个人研究项目

1. 孙文思想中的亚洲形象与日本观。拨款 11 万日元。山口一郎(神户大学)。

2. 日本接受《孟子》的历史研究。拨款 10 万日元。井上顺利(鸟取大学)。

3. 日本诸子学的文献研究。拨款 13 万日元。林秀一(冈山大学)。

4. 金文中所表现的家庭制度体系的研究。拨款 12 万日元。江头广(佐贺大学)。

5. 唐代《老子》注释学的研究。拨款 15 万日元。福井康顺(大正大学)。

6. 中国平民佛教的研究。拨款 15 万日元。福井康顺(大正大学)。

7. 贞观政要语汇索引。拨款 12 万日元。编者:原田种成(关东短期

大学)。

8. 中国戏曲的研究。拨款 10 万日元。岩城秀夫(山口大学)。

9. 苏轼诗的语汇整理。拨款 10 万日元。西野贞治(大阪市立大学)。

10. 六朝诗中所见对偶的研究。拨款 10 万日元。古田敬一(武库川女大)。

11. 古代汉语语法研究(魏晋)。拨款 10 万日元。牛岛德次(东京教育大学)。

12. 宋元时代语录的语法研究。拨款 11 万日元。三迫初男(广岛大学)。

13. 《醒世姻缘》的语言学研究。拨款 10 万日元。香坂顺一(大阪市立大学)。

14. 现代汉语语法研究。拨款 8 万日元。市村金次郎(高知女大)。

1967 年总拨款为 684 万日元

一、集体综合研究：

1. 拨款 125 万日元,进行“类书所引的经文及诸子的分类集成的编纂”。负责人:加藤常贤(二松学舍大学文学部教授)。这一编纂主要是进行《太平御览》及《艺文类聚》的整理研究,具体由下列各组组成:

(1)市川安司、石川梅次郎、深津胤房、斋藤嘉代子、乾一夫:《太平御览》的“经部”研究。

(2)桥川时雄、山田胜美、水上静夫、中田胜、中岛敏夫:《太平御览》的“子部”研究。

(3)赤塚忠,长诚野太郎、新田大作:《艺文类聚》的“经部”研究。

(4)市川任三、小野泽精一:《艺文类聚》的“子部”研究。

2. 拨款 142 万日元进行“关于中国历史哲学思想发展的综合研究”。负责人:佐藤一郎(北海道大学文学部教授)。这二部综合研究,由下列题目组成:

(1)赤塚忠:殷周历史意识的发生与它的形态。

(2)竹内照夫:战国诸子的历史论,前汉经学的历史观。

(3) 加贺荣治:后汉知识分子的历史论。

(4) 松井秀一:唐代历史家的思想。

(5) 市川安司:宋代的春秋思想。

(6) 海老十哲雄:蒙古汉元朝人的历史观。

(7) 松川健二:明代士大夫历史观批判。

(8) 佐藤震二:清代浙东学派的历史理论。

(9) 佐久间重男:现代人的历史意识。

(10) 田仲一成:明清小说戏曲的历史观,近代复古派的历史理论及他们的成绩。

(11) 猪俣壮八、衫森正弥:鲁迅的历史观。

(12) 吉冈义丰:道教的历史观及罪孽意识。

3. 拨款 100 万日元,进行“以禅宗语录为中心的宋代口语的综合研究”。这一综合研究,由下列题目组成:

(1) 野村瑞峰:《传灯录》和《广灯录》为中心的口语语法的研究。

(2) 藤木敦实:《续灯录》和《普灯录》为中心的口语语法研究。

(3) 樱井明治:《古尊宿语录》中表现的口语语法研究。

(4) 藤原辉三:《续古尊宿语录》中口语的研究。

(5) 早川通介:《朱子语类》中口语的研究。

4. 拨款 148 万日元,进行“汉语的转换语法的综合研究”。负责人:藤堂明保(日中学院院长)。这一综合研究,集中了日本关东、关西两大文化中心区东京大学、东京外国语大学、大阪外国语大学、神户外国语大学的 22 名教授、副教授,分为三个研究题目:

(1) 转换语法的理论(关东学术组)。

(2) 转换语法的运用(关西学术组)。

(3) 编制为研究所必须的“语汇表”和“音韵表”。

二、个人研究项目

1. 《盐铁论》的思想史研究。拨款 10 万日元。町田三郎(东北大学)。

2. 清末公羊学的研究。拨款 10 万日元。山井涌(东京大学)。

3. 编集日本朝鲜儒学交流史料。拨款 13 万日元。阿部吉雄(实践女子大学)。

4. 唐宋时代的思想与文学的形成。拨款 10 万日元。田所义行(专修

大学)。

5. 编制春秋公羊注疏本(据日本蓬左文库《公羊正义》)。拨款 12 万日元。浦丰治(金城学院大学)。

6. 日本史上的史记研究。拨款 12 万日元。水泽利忠(群马工专)。

7. 《左传》中所表现的承传制的研究。拨款 10 万日元。谷田孝之(吴工高专)。

8. 魏晋南北朝时期的老子学的研究。拨款 10 万日元。藤原高男(高松工专)。

9. 《尚书》的基础研究。拨款 6 万日元。野村茂失(大阪大学)。

10. 《荀子》的文献学研究。拨款 6 万日元。广常人世(东京大学)。

11. 中国近世小说的研究——与道教的关系。拨款 8 万日元。小野四郎(宫城大学)。

12. 和刻本唐人唐诗集的研究。拨款 11 万日元。藤堂明保(国学院大学)。

13. 六朝文艺思想史的研究。拨款 11 万日元。冈村繁(九州岛大学)。

14. 中国木偶戏的研究。拨款 11 万日元。浜一卫(九诈大学)。

15. 复社的文学活动。拨款 11 万日元。福本雅一(帝塚大学)。

16. 中世中国语法史的研究。拨款 6 万日元。志村良治(东北大学)。

17. 《尚书》语法研究。拨款 10 万日元。铃木直治(金泽大学)。

18. 中国地方所收录的各地方言的搜集及整理的。拨款 11 万日元。波三野太郎(横浜市大)。

19. 近世汉语的表现法。拨款 11 万日元。服部昌之(北九州岛大学)。

1968 年总拨款为 1095 万日元

一、集体综合研究(本年度未公布分题研究名单)

1. 拨款 138 万日元,进行《经典释文》的综合研究。负责人:内野熊一郎(国学院大学文学部教授)。这一综合研究包括收集资料、进行校勘及

绎新译文。

2. 追加 130 万日元,继续编“类书所引的经文及诸子的分类集成”。

3. 拨款 140 万日元,进行“朱子语类的综合研究”。负责人:冈田武彦(九州岛大学文学部教授)。

4. 拨款 140 万日元,进行“毛泽东著作的語言的综合研究”。负责人:大原信一(同志社大学教授)。

5. 追加 97 万日元,继续进行“汉语的转换语法的研究”。

6. 拨款 140 万日元,进行“齐梁文学的综合研究”。负责人:小尾郊一(广岛大学教授)。

二、个人研究项目

1. 《老子》校本的整理及《老子》形成变迁的研究。拨款 10 万日元。天野镇雄(山口大学)。

2. 《白虎通义》的基础研究。拨款 10 万日元。日原利国(爱知教育大学)。

3. 关于汉籍传入日本的综合研究。拨款 10 万日元。井上顺理(鸟取大学)。

4. 关于《周易·参同契》的文献学处理研究。拨款 10 万日元。今井宇三郎(东京教育大学)。

5. 以沈括《梦溪笔谈》为中心的北宋科学思想。拨款 10 万日元。今井宇三郎(东京教育大学)。

6. 宋代礼的思想。拨款 10 万日元。山根三芳(广岛大学)。

7. 通过活动的形式看中国人的意识形态。拨款 10 万日元。川修(东北大学)。

8. 王安石思想研究。拨款 10 万日元。友枝龙太郎(广岛大学)。

9. 日中学术用语交流史研究。拨款 93 万日元。增田涉(关西大学)。

10. 现代汉语中文学方言的调查研究。拨款 15 万日元。尾崎秀实(大阪市立大学)。

11. 五十年代以来中国文学论集的研究。拨款 37 万日元。清水茂(京都大学)。

12. 六朝小说的资料研究。拨款 12 万日元。竹田晃(东京大学)。

13. 中国语表现论的研究。拨款 13 万日元。大河内康宪(大阪市立

大学)。

14. 五代宋初的汉语语法。拨款 13 万日元。阿部兼也(东北大学)。

15. 明末清初文学思潮的考察。拨款 10 万日元。今西凯夫(东京大学)。

16. 三十年代中国文学的研究。拨款 10 万日元。丸山昇(和光大学)。

三、个人奖励研究项目

1. 闽南方言研究——研究书目及研究资料的准备。奖励金 9 万日元。村上嘉英(天理大学)。

2. 中国近代文学研究——近代文学的源流问题等。奖励金 9 万日元。三宝政美(东北大学)。

3. 姚际恒的研究。奖励金 9 万日元。村山吉广(早稻田大学)。

1969 年(暂缺)

1970 年(暂缺)

1971 年总拨款为 847 万日元

一、集体综合研究

1. 拨款 287 万日元,进行“关于中国思想与日本思想之间相互影响及其差异性的研究”。负责人:赤塚忠(东京大学教授)。

2. 追加 100 万日元,继续进行“朱子语类的研究”。

3. 拨款 180 万日元,进行“关于加强中国语入门教育的研究”。负责人:香坂顺一(大阪市立大学教授)。

二、个人研究项目

1. 关于中国神仙思想的基础研究。拨款 65 万日元。栗田直躬(早稻田大学)。

2. 扬子《法言增注》(日本桃井白鹿撰)与中国诸家注释的比较。拨款 18 万日元。藤川正数(香川大学)。

3. 以台湾、日本留存钞本为中心的大唐开元占经以及纬书资料的研究。拨款 17 万日元。安居香山(大正大学)。

4. 日本平安朝文学中的老庄道教的影响。拨款 16 万日元。藤原高男(高松高专)。

5. 近世中国文献中有关日本语表记资料的收集、整理和研究。拨款 85 万日元。坂井健一(日本大学)。

6. 三重县内留存的日本与中国古文献调查研究。拨款 17 万日元。竹冈八雄(三重大学)。

7. 中国辞赋史。拨款 17 万日元。中岛午秋(爱媛大学)。

8. 明清戏曲小说的质的转变——关于民间艺术与文人艺术之间的关系。拨款 14 万日元。尾上兼英(东京大学)。

9. 近世日本汉学家的诗论与中国明清诗论之间的关系。拨款 14 万日元。松下忠(和歌山大学)。

三、奖励研究项目

1. 《周易》17—18 世纪中国、日本、朝鲜思想界的地位。奖励费 7 万日元。小川晴久(东京大学)。

2. 清代前期口语文献中普遍的语法现象研究。奖励费 12 万日元。阿部兼也(东北大学)。

1972 年总拨款为 1422 万日元

一、集体综合研究

1. 拨款 190 万日元,进行佛教传来之前中国宗教思想发展的研究。

负责人:池田末利(广岛大学文学部教授)。这一综合研究,分别由下列研究题目组成:

- (1)井上源吾:诗书中原始宗教思想的研究。
- (2)山田胜美:周礼大宗伯中的宗教思想研究。
- (3)谷田孝之:礼经的仪礼主义的研究。
- (4)山田琢:春秋传中的宗教思想研究。
- (5)栗原圭介:礼记中宗教思想的发展研究。
- (6)铃木由次郎:易的宗教思想研究。
- (7)天野镇雄:道家的宗教思想研究。
- (8)江头广:墨家的宗教思想研究。
- (9)御手洗胜:战国末期宗教的哲学化研究。
- (10)山根三芳:战国至秦民族信仰的研究。
- (11)藤川正数:秦汉宗教思想的发展研究。

2. 拨款 100 万日元,进行朱子的综合研究。负责人:宇野精一(东京大学教授)。这一综合研究,分别由下列研究题目组成:

- (1)石川梅次郎:先秦儒学与朱子学关系的研究。
- (2)今井宇三郎:佛教、道教与朱子学关系的研究。
- (3)西顺藏:朱子学形成的历史的及社会的原因研究。
- (4)赤塚忠:朱子的经学研究。
- (5)市川安司:朱子的哲学研究。
- (6)前野直彬:朱子的文学研究。
- (7)后藤基己:朱子学与陆王学的研究。
- (8)山井涌:朱子以后的朱子学研究。
- (9)阿部吉雄:日本、朝鲜的朱子学研究。
- (10)广常人世:朱子学研究文献目录编制。

3. 拨款 290 万日元,进行《诗品》的综合研究。负责人:高木正一(立命馆大学教授)。这一综合研究,由下列研究题目组成:

- (1)桥本循:历史上对《诗品》研究的情况总括。
- (2)笠原伸二、白川静、高桥知己、玉田维继:根据《诗品》中的形容词语进行的关于六朝美的意识的研究。
- (3)吉川幸次郎、小川环树、尾崎雄二郎、岛田久美子:《诗品》的批评与它的对象的研究。

(4)伊藤正文、一海知义、村上哲见:《诗品》“晋宋之部”的研究。

(5)福永光司、荒井健:《诗品》基本概念的哲学研究。

(6)小尾郊一、铃木修次、船津富彦:《诗品》中诗人系统的研究。

4. 拨款 200 万日元,进行“清末文学语言的综合研究”。负责人:香坂顺一(大阪市立大学教授)。这一综合研究,由下列研究题目组成:

(1)伊藤漱平、饭田吉郎、太田辰夫:清末文学的目录学研究。

(2)宫田一郎:李白之小说的语言学研究。

(3)长田夏树:吴趼人小说的语言学研究。

(4)铃木直治:刘鹗小说的语言学研究。

(5)岛井久靖:曾朴小说的语言学研究。

(6)末延保雄:清末侠义小说的语言学研究。

(7)有田忠弘:清末短篇小说的语言学研究。

(8)桥本万太郎:清下江官话的综合性研究。

5. 拨款 175 万日元,进行“汉字文化圈内汉字汉语的基础研究”。负责人:河野六郎(东京教育大学教授)。这一综合研究,由下列研究题目组成:

(1)龟井孝、铃木真喜男:日语中所接受的汉字、汉语及其演变的研究。

(2)三根谷:维语中汉语的地位的研究。

(3)赖惟勤:中国古代方言区接受标准语的研究。

(4)北村甫:藏语中吸收的汉语研究。

二、个人研究题目:

1. 天命思想的各种类型研究,拨款 20 万日元。研究者:穴泽辰雄。(秋田大学)

2. 纬书索引,拨款 20 万日元。编者:内野熊一郎(东京教育大学)。

3. 道藏中纬书新资料的收集及整理,拨款 20 万日元。整理者:安居香山(东京教育大学)。

4. 魏晋玄学研究,拨款 20 万日元。研究者:关正郎(新大学)。

5. 从《说文解字》中所见到的“易”的体系研究,拨款 18 万日元。研究者:福田襄之介(风山大学)。

6. 老子河上公注的研究,拨款 30 万日元。研究者:楠山春村(早稻田

大学)。

7. 贞观政要语汇索引,拨款 30 万日元。编者:原田种成(关东短期大学)。

8. 中国古代田制与军制的研究,拨款:25 万日元。研究者:大岛隆(北海道大学)。

9.《管子》研究,拨款 24 万日元。研究者:町田三郎。

10. 中国古典文学弗所表现的星宿研究,拨款 34 万日元。研究者:近藤光男(北海道大学)。

11. 王荆公诗文系年,拨款 41 万日元。编者:清水茂(京都大学)。

12. 明清戏曲评论研究,拨款 41 万日元。研究者:岩城秀夫(山口大学)。

13. 六朝文学与佛教关系的研究,拨款 51 万日元。研究者:三木克己(大谷大学)。

14. 苏联的中国文学研究状况,拨款 24 万日元。研究者:川上久寿(小樽商科大学)。

15. 朱元虚词的研究,拨款 30 万日元。研究者:工藤篁(东京大学)。

16. 古代汉语语法研究,拨款 39 万日元。研究者:牛岛德次(东京教育大学)。

1974 年总拨款为 1358 万日元

一、集体综合研究:

1. 拨款 200 万日元,进行道家思想体系的综合研究。负责人:金谷治(东北大学文学部教授)这一综合研究,由下列研究题目组成:

- (1) 赤塚忠:道家思想起源问题的研究。
- (2) 岩田有史:庄子思想本质的研究。
- (3) 泽田多嘉男:庄子思想的发展的研究。
- (4) 町田三郎:管子四篇的内容与它们在思想上的地位的研究。
- (5) 天野镇雄:列子在先秦道家中的地位研究。
- (6) 穴泽辰雄:道家思想与异派思想之间的关系。

- (7) 楠山春树: 战国社会与道家思想研究。
- (8) 安居香山: 道家思想与民间信仰的研究。
- (9) 内田道夫: 道家诸文献中的比喻的研究。
- (10) 小川阳一: 道家诸文献中的故事的研究。
- (11) 志村良治: 道家思想与古歌谣的研究。
- (12) 冈村繁: 道家思想与辞赋的研究。

2. 拨款 200 万日元, 进行关于中国思想与日本的习俗仪礼之间相互关系的文献学的综合研究。负责人: 吉冈义丰(大正大学文学部教授)。这一综合研究, 由下列研究题目组成:

- (1) 山井涌、藤田佑贤: 中国时令思想与日本古代仪礼。
- (2) 吉井寿顺: 五行思想与阴阳道。
- (3) 中村璋八: 讖纬思想与日本仪礼。
- (4) 藤原春雄: 中国礼与日本礼制。
- (5) 楠山春树: 道学与日本礼制。
- (6) 藤川正数: 日中间丧礼的相互关系。
- (7) 原田正巳: 礼教与中国古代习俗。
- (8) 船津富彦: 日本汉文学中所表现的中国习俗。
- (9) 牧尾良海: 唐代说话与日本文学中的因果思想。
- (10) 仓田贞美: 近代文学中所见的中国习俗与日本习俗。
- (11) 菅原信海: 礼教思想与日本神道。

3. 拨款 210 万日元, 进行明清文学语言的综合研究。负责人: 香坂顺一(大阪市立大学文学部教授) 这一综合研究, 由下列各研究题目所组成:

- (1) 伊地智善继、大河内康宪、有田忠弘、伊藤漱平: 清末文学语言综合研究。
- (2) 伊地智善继、铃木直治: 《儒林外史》的语言学研究。
- (3) 鸟居久靖、太田辰夫、饭田吉郎、长田夏树、望月八十吉、官田一郎: 《金瓶梅词话》的语言学研究。

二、个人研究题目:

1. 编辑周易参同契校本, 拨款 25 万日元。编者: 今井字三郎(东京教育大学)。
2. 庄子哲学体系的研究, 拨款 40 万日元。研究者: 冈龙含(福井大



学)。

3. 春秋公羊学的基础研究,拨款 30 万日元。研究者:日原利国(爱知学艺大学)。

4. 《孟子》传入日本及日本接受《孟子》思想的过程研究,拨款 20 万日元。研究者:井上顺理(鸟取大学)。

5. 周易注释的若干情况及其特点的研究,拨款 30 万日元。研究者:户田丰三郎(广岛大学)。

6. 明代前期思想史研究,拨款 40 万日元。研究者:荒木见悟(九州大学)。

7. 耶稣教传教士的汉文著作研究,拨款 41 万日元。研究者:山田胜美(上智大学)。

8. 日本近世藩学中的儒学研究,拨款 42 万日元。研究者:壶井正义(关西大学)。

9. 明代思想史整理研究,拨款 55 万日元。研究者:松川健三(北海道大学)。

10. 战国策各章纪年改定,拨款 45 万日元。研究者:绪形畅夫(东京教育大学)。

11. 吕氏春秋研究,拨款 35 万日元。研究者:□□正隆(日本大学)。

12. 江户时代的诗风,拨款 49 万日元,研究者:松下患(和歌山大学)。

13. 明人论戏曲的研究,拨款 50 万日元。研究者:岩城秀夫(山口大学)。

14. 编制楚辞一字索引及楚辞王逸章句的校正,拨款 40 万日元。编制者:竹治贞夫(德岛大学)。

15. 明清乐的研究,拨款 60 万日元。研究者:浜一卫(九州岛大学)。

16. 瀛奎律髓的目录学研究,拨款 40 万日元。研究者:毛塚荣五郎(东洋大学)。

17. 清代扬州的文学的研究,拨款 55 万日元。研究者:近藤光男(北海道大学)。

18. 敦煌文书中所见的语言资料的研究,拨款 60 万日元。研究者:平山久雄(东京大学)。

19. 汉语新编教材的收集及整理研究,拨款 40 万日元。研究者:那须清(九州大学)。

20. 中国中古字音资料的收集与整理(编制索引)——韵书以外的资料,拨款 50 万日元。研究者:坂井健一(日本大学)。

1975 年总拨款为 1641 万日元

一、集体综合研究

1. 拨款 240 万日元,进行“关于中国古代社会意识的实证研究”。负责人:石川梅次郎(二松学舍大学教授)。

2. 拨款 200 万日元,进行“中国思想中所表现的哲学概念的变迁的综合研究”。负责人:小野泽精一(东京大学教授)。

3. 拨款 200 万日元,进行“近代文学中的中国与日本的综合研究”。负责人:小野忍(和光大学教授)。

4. 拨款 170 万日元,进行“中国骈文的特点与它的历史考察的综合研究”。负责人:冈村繁(九州岛大学教授)。

二、个人研究项目:

1. 关于中国古代的战争仪礼的研究——基础资料的收集与分类。拨款 78 万日元。新田大作(实践女子大学)。

2. 中国近世逻辑学史的研究。拨款 100 万日元。加地伸行(名古屋大学)。

3. 司马光《书仪》的综合研究。拨款 27 万日元。山根三芳(广岛大学)。

4. 近世“诗经学”的基础研究。拨款 24 万日元。村山吉广(早稻田大学)。

5. 朱子学家芦东山的治用思想。拨款 24 万日元。水泽澄子(明和女子大学)。

6. 明代经书注释的思想史研究。拨款 23 万日元。佐野公治(爱知县立大学)。

7. 清与民国初思想史的研究。拨款 25 万日元。河田悌一(和歌山大学)。

8. 近世中国文献中有关日本语表记资料的收集、整理和研究。追加 25 万日元。坂井健一(日本大学)。

9. 中国散文史及文章论的研究。拨款 100 万日元。今鹰真(名古屋大学)。

10. 官版的综合研究。拨款 300 万日元。市川任三(立正大学)。

11. 从《说文解字》到《类篇》。拨款 26 万日元。森野繁夫(广岛大学)。

12. 中国近代文学的比较文学研究。拨款 23 万日元。山田敬三(九州岛大学)。

13. 中国民间文学研究。拨款 23 万日元。波多野太郎(横滨市立大学)。

14. 唐代诗僧的研究。拨款 23 万日元。河内昭园(大谷大学)。

1976 年总拨款为 1758 万日元

一、集体综合研究

1. 拨款 295 万日元,进行中国古代生死观的研究。负责人:穴泽辰雄(秋田大学教授)。

2. 追加 200 万日元,进行中国思想史中所表现的哲学概念的变迁的综合研究。

3. 拨款 222 万日元,进行编制“宋史综合事类索引”。负责人:原田种成(大东文化大学教授)。

4. 拨款 240 万日元,进行北宋时期思想与文学的变迁及其相互关系的综合研究。负责人:荒木见悟(九州岛大学教授)。

5. 拨款 138 万日元,进行唐代音韵的综合研究。负责人:大岛正二(北海道大学教授)。

二、个人研究项目

1. 明末清初中国思想发展的样式。拨款 99 万日元。沟口雄三(埼玉大学)。

2. 汉代《尚书》的流传与“尚书经学”的发展。拨款 28 万日元。野村茂夫(爱知教育大学)。

3. 汉代简牍的文字的基础研究。拨款 30 万日元。田中有(实践女子大学)。

4. 从儒、佛、道三教论争中所见到的中国思维。拨款 27 万日元。若规俊秀。(大谷大学)。

5. 汉代志怪思想的研究。拨款 20 万日元。田中麻纱己(舞鹤高校)。

6. 文革后的汉语语汇与语法。拨款 120 万日元。吉田幸夫(北九州岛大学)。

7. 《文选集注》的综合研究。拨款 230 万日元。小尾郊一(广岛大学)。

8. 中国小说史的研究。拨款 26 万日元。小野四平(宫城教育大学)。

9. 关于现代汉语基础语汇的意义的研究。拨款 37 万日元。大川宪三郎(国学院大学)。

10. 北朝文学思想的研究。拨款 18 万日元。矢岛彻辅(大谷大学)。

11. 中国文学的一个分支——马革文学的历史变迁过程的研究。拨款 28 万日元。铃木正夫(北海道大学)。

1977 年总拨款为 644 万日元

1. 从后汉末至唐初老子注及老子观的研究。拨款 120 万日元。楠山春树(早稻田大学)。

2. 先秦时代形而上学思想的哲学研究。拨款 27 万日元。铃木喜一(信州大学)。

3. 中国语与日本语的对照研究。追加 290 万日元。伊地智善继。

4. 关于五四运动的文学方面的研究。拨款 120 万日元。竹内实(京都大学)。

5. 宋元的民俗与元杂剧。拨款 33 万日元。中钵雅量(爱知教育大学)。

6. 日中两国语言音声的比较研究。拨款 130 万日元。那须清(九州岛大学)。

7. 三十年代文艺论争的研究。拨款 24 万日元。前田利昭(广岛大学)。

1978 年(暂缺)

1979 年(暂缺)

1980 年总拨款为 4668 万日元

一、集体综合研究(集体研究项目未公布细目)

1. 拨款 780 万日元,进行欧美与日本关于理解中国思想与文化的比较哲学的研究。负责人:新田大作(实践女子大学教授)。

2. 拨款 1,630 万日元,进行唐宋思想文化的综合性研究——特别是它的形成与发展的研究。负责人:木村英一(追手门学院大学教授)。

3. 拨款 668 万日元,进行中国文艺思想的综合研究。负责人:伊藤漱平(东京大学教授)。

4. 拨款 380 万日元,进行鲁迅继承文学遗产的态度与方法的研究。负责人:伊藤正文(神户大学教授)。

5. 拨款 201 万日元,进行鸳鸯蝴蝶派在中国近代文学形成中的作用的研究。负责人:中野美代子(北海道大学教授)。

二、个人研究项目

1. 日本阳明学派的研究。拨款 178 万日元。木村光德(山阳女子短期大学)。

2. 近代中国学术思想史上湖南学派的基础性研究。拨款 120 万日元。竹内弘行(高野山大学)。

3. 庄子以及郭象、成玄英的庄子解释。拨款 46 万日元。关正郎(新潟药科大学)。

4. 唐代道教的宇宙观及人间观的研究。拨款 65 万日元。神塚淑子(东京大学)。

5. 北宋末南宋初道学的发展。拨款 81 万日元。土田健次郎(早稻田大学)。

6. 南宋陆象山后学所表现的心学思想的发展及变容过程的研究。拨款 80 万日元。牛尾弘孝(大分大学)。

7. 中世时代中国学术文化的研究——以《隋书·经籍志》为中心。拨款 180 万日元。兴膳宏(京都大学)。

8. 唐诗俗语研究。拨款 45 万日元。盐见邦彦(弘前大学)。

9. 汉语动词的分类(依据意义及格素)。拨款 47 万日元。望月八十吉(大阪市立大学)。

10. 以上海说唱为材料的上海方言的变调研究。拨款 47 万日元。末延保雄(神戸市外国语大学)。

11. 关于周作人的基础性研究——以二十年代为中心。拨款 80 万日元。村田裕信(信州大学)。

12. 唐诗押韵规范的研究,由作品而对韵书的验证。拨款 90 万日元。松尾良树(奈良女子大学)。

1981 年总拨款为 2369 万日元

一、综合研究(集体研究项目未公布细目)

1. 拨款 400 万日元,进行关于中唐时期思想、学术的综合性研究——特别是关于以韩愈一派为中心的思想、宗教以及文艺理论的研究。负责人:佐藤一郎(北海道大学)

2. 拨款 350 万日元,进行“关于中国语与日本语的对照研究——特别是关于教中国人日本语所用的语汇、语法的比较研究”。负责人:大河内康宪(大阪外国语大学)。

二、一般研究

1. 拨款 250 万日元,进行关于幕末明治时期崎门学韵研究——以楠本的未刊文书为由心。负责人:町田三郎(九州岛大学)。

2. 拨款 210 万日元,进行关于五四时期的争论的研究——以东西文化的论争与科学和玄学的论争为中心。负责人:后藤延子(信州大学)。

3. 拨款 60 万日元,进行关于先秦诸子思想中公私观念的基础性考察。负责人:安本博(爱知大学)。

4. 拨款 150 万日元,进行关于南学的源流及其形成的综合性研究。负责人:山根三芳(高知大学)。

5. 拨款 70 万日元,进行关于太玄真一本际经的研究。负责人:砂山稔(岩手大学)。

6. 拨款 300 万日元,进行关于六朝唐宋时期的文学和艺术论的综合性研究。负责人:村上哲见(奈良女子大学)。

7. 拨款,60 万日元,进行关于西周金文的语法和词汇的研究。负责人:小南一郎(京都大学)。

8. 拨款 80 万日元,进行关于中国的篆文之前,在文字创造中的“会意”和“形声”的形成与发展的研究——特别关于与“象形”的复合。负责人:吉田惠(大阪大学)。

9. 拨款 70 万日元。进行关于郑玄诗论的研究。负责人:福岛吉彦(山口大学)。

10. 拨款 70 万日元,进行关于菅原道真的诗文中比较文学性的研究——以语汇为中心。负责人:菅野礼行(和歌山大学)。

三、奖励研究

1. 拨款 65 万日元,进行关于黄老道教的研究。负责人:浅野裕一(岛根大学)。

2. 拨款 67 万日元,进行以《仪礼注疏》为中心的关于“礼”的解释用语的研究。负责人:高桥忠彦(东京大学)。

3. 拨款 85 万日元,进行关于以诗为中心的明末文学的研究。负责人:深泽一幸(大阪大学)。

4. 拨款 82 万日元,进行关于中国语中江淮方言(江苏省)和胶东方言

(山东省)毗邻地区诸方言的研究。负责人:岩田礼(熊本大学)。

1982 年总拨款为 2221 万日元

一、综合研究

1. 拨款 120 万日元,进行关于《公羊注疏》的基础性研究。负责人:关口顺(埼玉大学)。

二、一般研究

1. 拨款 80 万日元,进行关于唐代道教思想的研究。负责人:すばたにくにあ(京都大学)。

2. 拨款 40 万日元,进行关于龟田鹏斋的研究——以对于未刊资料的调查为中心。负责人:村山吉广(早稻田大学)。

3. 拨款 360 万日元,进行在旧日本殖民地时期台湾文学的综合性研究。负责人:塚本照和(天理大学)。

4. 拨款 510 万日元,进行关于近世中国方言词汇资料的研究。负责人:坂井健一(日本大学)。

5. 拨款 120 万日元,进行关于《诗经》中博物学的研究。负责人:加纳喜光(茨城大学)。

6. 拨款 80 万日元,进行台中县彰化县沿海地域中闽南方言的语音和语汇的特征(与泉州方言比较)。负责人:樋口靖(筑波大学)。

7. 拨款 170 万日元,进行关于剪淞吟社的研究。负责人:入谷仙介(岛根大学)。

8. 拨款 120 万日元,进行关于琉球汉诗文的基础性研究。负责人:上里贤一(琉球大学)。

三、奖励研究

1. 拨款 90 万日元,进行关于道教与宋学的交叉点的研究。负责人:末木恭彦(东京大学)。

2. 拨款 80 万日元,进行关于根据西域出土资料对河西方言的研究。

负责人:高田时雄(小樽商科大学)。

3. 拨款 70 万日元,进行关于六朝文章词汇的研究。负责人:松冈荣志(东京学艺大学)。

4. 拨款 90 万日元,进行关于《西游记》形成史的基础性研究(对于《西游记》诸版本的研究)。负责人:矶部彰(富山大学)。

5. 拨款 90 万日元,研究中国大陆南部客家的迁移与徽州方言的形成过程。负责人:平田昌司(京都大学)。

6. 拨款 80 万日元,进行关于 1920 年中国文学和思想的研究(“革命文学”与“国家主义”的关系)。负责人:小谷一郎(广岛大学)。

四、超领域的一般研究

1. 拨款 71 万日元,进行关于日本的比较文化论的研究。负责人:源了圆(东北大学)。

1983 年总拨款为 3260 万日元

一、综合研究(集体研究项目未公布细目)

1. 拨款 60 万日元,进行关于《公羊注疏》的基础性研究。负责人:关口顺(埼玉大学)。

2. 拨款 200 万日元,进行关于中国语与日本语的对照研究——特别是供中国人学习日语的词汇、语法的比较研究。负责人:大河内康宪(大阪外国语大学)。

3. 拨款 370 万日元,进行关于中国文学的比较文学性研究。负责人:吉田敬一(广岛大学)。

二、一般研究

1. 拨款 330 万日元,进行关于对马藩的木门学的研究——其思想的地域性发展与影响关系。负责人:冈田武彦(御茶之水女子大学)。

2. 拨款 40 万日元,进行关于龟田鹏斋的研究——以对未刊资料的调查为中心。负责人:村山吉广(早稻田大学)。

3. 拨款 110 万日元,进行关于汉代的女性的伦理、道德的研究。负责人:宫本胜(北海道大学)。

4. 拨款 90 万日元,进行清代的考证学及其思想史发展的研究。负责人:河田悌一(和歌山大学)。

5. 拨款 120 万日元;进行关于中国女性神的综合性研究——它的形成与发展。负责人:平木康平(大阪府立大学)。

6. 拨款 120 万日元,进行关于宋代思想中蜀学的基础性研究。负责人:大嶋晃(上智大学)。

7. 拨款 200 万日元,进行在旧日本殖民地时期的台湾文学的综合性研究。负责人:塚本昭和(天理大学)。

8. 拨款 100 万元,进行关于六朝唐宋时期的文学与艺术论的综合性研究。负责人:村上哲见(奈良女子大学)

9. 拨款 60 万日元,进行关于近世中国方言词汇资料的研究——以“蜀语”为中心。负责人:坂井健一(日本大学)。

10. 拨款 250 万日元,研究近代中国文坛史。负责人:丸尾常喜(北海道大学)。

11. 拨款 600 万日元,进行关于清末民初的中日文化学交流的研究。负责人:樽本照雄(大阪经济大学)。

12. 拨款 70 万日元,进行关于吴语诸方言的记述性研究。负责人:中嶋幹起(东京外国语大学)。

13. 拨款 120 万日元,进行关于战后台湾的文学史的基础性研究。负责人:山田敬三(神户大学)。

三、奖励研究

1. 拨款 80 万日元,进行关于后汉末期思想家的研究。负责人:中田久治(爱媛大学)。

2. 拨款 70 万日元,研究关于董仲舒的“礼”在思想史方面的考察及在此“礼”的内容与机能。负责人:石川英昭(鹿儿岛大学)。

3. 拨款 90 万日元,进行关于中国通俗小说的书志方面的研究——以日本的公私机构中所藏的书为中心。负责人:大塚秀高(东京大学)。

4. 拨款 90 万日元,进行关于日用类书中所见的俗语、俗文学资料的调查与研究。负责人:阿部泰记(山口大学)。

5. 拨款 90 万日元,研究杜甫在古典文学方面的继承与发展。负责人:加藤国安(爱媛大学)。

1984 年总拨款为 3000 万日元

一、综合研究

1. 拨款 280 万日元,进行关于中国文学的比较文学性的研究。负责人:吉田敬一(广岛大学)。

2. 拨款 330 万日元,进行关于中国人学习日语过程中语言障碍的实态调查与分析。负责人:中川正之(神户大学)。

3. 拨款 290 万日元,进行关于元杂剧的基本特性及其改观过程的综合性研究。负责人:高桥繁树(佐贺大学)。

4. 拨款 150 万日元,进行关于近世萨摩、南西诸岛、琉球地区流行的中国语的实态研究。负责人:矢放昭文(鹿儿岛经济大学)。

二、一般研究

1. 拨款 90 万日元,进行关于在对马藩的末门学的研究——其思想的地域性发展与影响关系。负责人:冈田武彦(御茶之水女子大学)。

2. 拨款 250 万日元,进行关于在我国朱文公家礼的采纳与继承的研究。负责人:山根三芳(高知大学)。

3. 拨款 50 万日元,进行关于中国女性神的综合性研究——它的形成与发展。负责人:平木康平(大阪府立大学)。

4. 拨款 130 万日元,进行关于殷周秦汉时代字形的变迁及造字法的研究。负责人:伊东伦厚(北海道大学)。

5. 拨款 170 万日元,进行关于清代经学的解释与理论的研究。负责人:桥本高胜(京都产业大学)。

6. 拨款 70 万日元,进行关于吉村秋阳、吉村斐山的未刊文书的研究。负责人:荒木龙太郎(都城工业高专)。

7. 拨款 70 万日元,进行关于近代中国文坛史的研究。负责人:丸尾常喜。(北海道大学)。

8. 拨款 470 万日元,进行关于文选学史的研究。负责人:冈村繁(九州岛大学)。

9. 拨款 170 万日元,进行关于利用电子计算机进现代汉语的自动研究所使用的教材研究和机器的开发。负责人:松村文芳(神戸商科大学)。

10. 拨款 40 万日元,进行关于战后台湾文学史的基础性研究。负责人:山田敬三(神戸大学)。

11. 拨款 50 万日元,进行关于北京话及北方方言的音韵史方面的研究。负责人:佐藤昭(横浜国立大学)。

12. 拨款 90 万日元,进行关于宋朝诗人对于花鸟草木的蕘意识的研究。负责人:岩城秀夫(山口大学)。

13. 拨款 110 万日元,进行有关佐贺锅岛诸文库汉籍综合目录的制作。负责人:高山节也(佐贺大学)。

14. 拨款 60 万日元,进行关于三十年代赵树理——“人民作家”的前期文学性的研究。负责人:釜屋修(和光大学)。

三、奖励研究

1. 拨款 80 万日元,进行关于丁若的思想与朱子学的比较研究。负责人:山内弘一(东京大学)。

2. 拨款 70 万日元,研究徂徕学派中关于经书、诸子的解释。负责人:泽井启一(早稻田大学)。

3. 拨款 70 万日元,研究鲁迅与日本、欧美的近代文学艺术的交流。负责人:藤井省三(东京大学)。

4. 拨款 70 万日元,研究段玉裁《说文解字注》的形成及其方法。负责人:阿辻哲次(静岡大学)。

5. 拨款 60 万日元,进行关于唐代汉语方言的文献及比较语言学的研究。负责人:岩田礼(熊本大学)。

6. 拨款 50 万日元,进行关于马华文学与中国文学的比较研究——以广东的地方作家为中心。负责人:小木裕文(下关市立大学)。

1985 年总拨款为 3320 万日元

一、综合研究

1. 拨款 1350 万日元,进行关于中国古代养生思想的综合性研究。负责人:坂出祥伸(关西大学)。
2. 拨款 60 万日元,进行关于中国文学的比较文学方面的研究。负责人:吉田敬一(广岛大学)。
3. 拨款 180 万日元,进行关于中国人在学习日语的过程中语言障碍的实态调查与分析。负责人:中川正之(神户大学)

二、一般研究

1. 拨款 30 万日元,进行关于对马藩的木门学的研究——其思想的地域性发展和影响关系。负责人:冈田武彦(御茶之水女子大学)。
2. 拨款 50 万日元,进行关于我国对朱文公家礼的采纳和继承的研究。负责人:山根三芳(高知大学)。
3. 拨款 10 万日元,进行关于中国女性神的综合性研究。负责人:平木康平(大阪府立大学)。
4. 拨款 120 万日元,研究清代经学的解释技法与理论。负责人:桥本高胜(京都产业大学)。
5. 拨款 90 万日元,进行关于隋唐道教思想史的研究。负责人:砂山稔(岩手大学)。
6. 拨款 70 万日元,研究关于董仲舒思想形式的各个方面。负责人:宇佐美一博(爱知大学)。
7. 拨款 50 万日元,进行关于近代中国文坛史的研究负责人:丸尾常喜(北海道大学)。
8. 拨款 50 万日元,进行关于文选学史的研究。负责人:冈村繁(九州岛大学)。
9. 拨款 50 万日元,进行关于“利用电子计算机进行现代汉语的自动研究”所使用的教材研究和机器的开发。负责人:松村文芳(神户商科大

学):

10. 拨款 450 万日元,进行关于中国语的语音与重音(声调)的实验性研究。负责人:那须清(北九州岛大学)

11. 拨款 30 万日元,进行关于战后台湾文学史的基础性研究,负责人:山田敬三(神户大学)。

12. 拨款 50 万日元,进行关于北京及北方方言的音韵史方面的研究。负责人:佐藤昭(横浜国立大学)。

13. 拨款 130 万日元,进行关于明清时代韵书的研究。负责人:花登正宏(山形大学)。

14. 拨款 70 万日元,进行关于二十年代、三十年代现代主义文学的研究。负责人:斋藤敏康(静冈大学)。

15. 拨款 30 万日元,进行关于战国策的基础性研究——对“劝说文艺”特性的探求。负责人:小南一郎(京都大学)。

16. 拨款 120 万日元,进行关于在(伪)满州国的中国文学的实在态研究,负责人:冈田英树(立命馆大学)。

三、奖励研究

1. 拨款 60 万日元,研究上海时代的叶青与三十年代中国的马克思主义哲学思想。负责人:陈飞醒(东京大学)。

2. 拨款 40 万日元,进行关于《周礼·大司乐》的音律解释的基础性研究。负责人:儿玉宪明(新潟大学)。

3. 拨款 80 万日元,进行关于在中国《西厢记》演出状况的历史性变迁及戏曲观的研究。负责人:矶部子(东北大学)

4. 拨款 80 万日元,进行关于三十年代中国左翼青年作家群的形成的研究。负责人:岩松久雄(熊本大学)。

5. 拨款 70 万日元,研究文化大革命以来中国现代文学的现状与分析。负责人:刘间广俊(驹泽大学)。

附录(四)

我对国际 Sinology 的理解和思考

(严绍璿 2005 年 7 月 23 日上午在国家教育部
“世界汉语大会国际汉学会场”开幕式上的主题讲演^①)

尊敬的任继愈先生、戴逸先生、李学勤先生

尊敬的国家教育部国际合作司司长先生

尊敬的国家教育部社会科学司司长先生

尊敬的国家对外汉语教学领导小组办公室主任先生

各位女士、各位先生：

上午好！感谢我国教育部主办的“世界汉语大会”特别设立“海外汉学学术会场”为我提供了这样神圣的讲坛，让我有机会把我对“Sinology”的理解和思考，提出来向各位学术先辈、向各位学术同行请教，以共同推进我国人文学界对“Sinology”这一学术的研究。

首先我向各位说明，在我的讲话中，我采用了英语文化中“Sinology”这一学术概念来表述我们现今正在研讨的基本话题，我之所以不采用汉语文化中的“汉学”或者“中国学”或者“中国研究”，这是因为我国学术界在关于“Sinology”这一概念的汉语文化的表述中，还存在着相当大的分歧，而这样的分歧，事实上也表现出我们的研究在学术史的层次上还不够清晰；在与国际学术界的对话中，例如在与日本学术界的对话中，事实上也还存在着不同学术概念的混乱和差异。

^① 《我对 Sinology 的理解和思考》讲稿，载 2006 年北京外国语大学主编《国际汉学》第 14 辑（大象出版社），2006 年中国艺术研究院主编《世界汉学》第 4 辑（世界汉学杂志社）。

其实,我个人以为,学术史上关于对“Sinology”所表述的学术内涵,是有一个历史的时间的区分的概念的。例如把欧美、日本各国在工业文明建立之前所存在的对中国文化的研究,在汉语文化中可以称之为“汉学”;在各国的近代文化确立过程中开展的对中国文化的研究,在汉语文化中可以称之为“中国学”。这样的区分,或许会更加接近于研究对象的实际状态。这是因为在“汉学”的时代,对研究者而言。他们意念中的“中国文化”就是“汉族文化”,作为研究对象的“汉族文化”,他们不仅是作为“客体”进行研究,而且在不同的层面上还作为“主体”的“意识形态”的材料来加以吸收——例如在19世纪中期之前的日本学界以及在18世纪欧洲思想革命时代之前的欧洲学界,包括传教士们,他们对中国文化的研究,在主体形态上便呈现出此种“汉学”的特征,即研究者把中国文化不仅作为“客体”研究对象,而且不管是有意识的,还是无意识的,他们还把中国文化作为“主体”意识形态的相关材料;而在“中国学”的时代,对这些国家的学界而言,总体上说,以“汉民族文化”为主体的“中国多民族文化”是作为世界文化的一个类型而存在,即只是作为研究的客体而存在,例如同时并存的还有像“印度学”、“埃及学”乃至“日本学”等等。研究者并不把自己的研究对象作为意识形态的材料吸收,而是在学理上作为认识与理解世界文化的一种学术,并进而利用这样的学术来构建自己本国的文化话语——例如在18世纪中期之后的欧洲与19世纪中期之后的日本,他们对中国文化的研究,在主体上便呈现出这种“中国学”的特征——他们在研究中把“中国文化”相对化的特征是极为明确的。我国学术界目前在关于“Sinology”的汉语文化表述以及对它在不同历史阶段中内含价值观念的认定方面,认识上的差距还很大,为了避免表述上的混乱,我在讲话中便使用了“Sinology”这一学术统称的范畴,实在是不得已的。请各位能够谅解。

对我们中国学术界来说,“Sinology”正在成为一门引人注目的学术。这意味着我国学术界对中国文化所具有的世界历史性意义的认识愈来愈深化;也意味着我国学术界愈来愈多的人士意识到,中国文化作为世界人类的精神财富,作为世界文明的重大存在,对它的研究,事实上具有世界性。或许可以说,这是30年来,我国人文科学的学术观念的最重要的转变,也是最重大的提升的标志之一。

在20世纪70年代末期之前的前100年间,我国学术界除了极为个别的学者的个人的兴趣之外,还未能建立起“Sinology”的学术研究。20世纪

70 年代末期以来的 30 年间,在我国社会发生的巨大的社会转型的过程中,我国学者对“Sinology”的研究,已经从几个人的集合,筚路蓝缕,发展成为今天已经具有初步体系性的学术,我国高等学校例如北京大学也已经建立了以“Sinology”研究为主业的博士学位和博士后流动站,今天在座的北京语言大学的钱婉约教授,就是我国自己培养出的“Sinology”研究方向的第一位博士。我们在欧洲、美国、俄罗斯和日本的世界四大区域的“Sinology”的研究中,也已经构筑起了与国际学术界对话的学术通道和学术平台。我们走过了艰难曲折却又富含学术意义、充满信心的道路,取得了可以说是很辉煌的业绩。

我个人作为 30 年间这一学术的参与者与这一学术发展的见证人,心里是充满着激情。

今天,在我们检阅学术的业绩和研讨学术研究的诸问题的时候,为了进一步推进本学术的发展,我觉得我国学术界在关于“Sinology”研究中,尚有三个层面上的问题,需要做进一步的研讨,这就是关于“Sinology”这一学术的基本学术定位和它的价值意义、关于这一学术所构成的学术基础与它所应该容纳的学术内涵,以及关于从事“Sinology”研究的研究者的学术素养。对于这样三个层面的问题,我想以我自己浅薄的思考就此请教于各位方家。

第一层面的问题是关于“Sinology”这一学术的基本学术定位和它的价值意义。

我国学术界在早期接触国际“Sinology”的时候,主要是把它作为一种“学术消息”、一种“学术情报”来注目的。20 世纪 50 年代末,1959 年我在北京大学读书,在我修完了英文之后,副校长魏建功先生对我说:“日本人搞了我们很多东西,我们一定要去翻动那些日本人的著作,看看他们做了些什么,不要被他们笑话了我们!”1964 年我大学毕业的时候,北大劝我放弃到中国科学院哲学社会学部做张政烺先生的研究生,留在学校从事“燕京(大学)—哈佛(大学)学社”的资料整理,“看看他们到底做了什么。”这是我最初感受到的先辈学者对“Sinology”的理解。他们充满民族责任感,怀抱学术善意,为了我国人文学术的民族自尊,一定要弄清楚外国人在这个领域中“到底做了什么”。至今令我非常感动。但是,从学理意义上说,在我后来相对深入地介入了这一门学术之后,我意识到这样定位“Sinology”,就显得有些偏颇、有些简单化和表层化了。但是,处在那样的时

代,是不能苛求他们的。

这样一种“情报型学术”的观念和阐释,对学界的影响是相当深刻的。20世纪70年代末之后,学术界愈来愈开始了对“Sinology”的关注,然而,就其对这一学术的理解和把握,在相当长的时期中,在相当一部分人士中,其中包括不少的研究者,一直停留在这样的观念之中。这一点 只要从当时组建不久的中国社会科学院 把“中国学研究室”设置在情报研究所内 就可以窥见其一斑。而当时参与这一学术起步的刊物,公开出版的只有社科院情报所孙越生先生主编的《外国研究中国》,内部刊物有社科院历史所的《中国史通讯》、国务院古籍整理规划小组的《古籍整理出版情况简报》和北京大学古典文献专业编辑的《国外中国古文化研究情况》四种。这就是说,学术界的主流意识,是把国际学术界对中国文化的研究仅仅是作为一种“学术情报”看待的。这样一种观念,在我国学术界 至今仍然有着相当宽泛的存在。一直到今天,作为以“中国学”命名的研究机构,中国社会科学院至今也仍然把它归置在“图书情报”系统之内。

我个人以为,“Sinology”就其学术研究的客体对象而言,则是中国的人文学术,诸如文学、语言、历史、哲学、艺术、法律、宗教、考古等等,实际上,这一学术研究本身就是中国人文学科在域外的延伸。所以,从这样的意义上说,“Sinology”的学术,即这一学术的本身,它的研究和它的成果,自然都可以 而且也应该 归入中国的人文学术的相应学科之中。

但是,世界各国从事于“中国文化”的研究者,却又是在与中国文化很不相同的文化语境中,展开各自的对“中国文化”的研究的,即构成他们观察“中国文化”,感知“中国文化”和研究“中国文化”的诸如人文意识、价值观念、美学理念、道德伦理和意识形态等等,都与我们“中国文化”产生的“本土语境”,以及我们历代中国学者的自我感受很不相同。他们是以他们的文化语境为背景而作出了对“中国文化”各种各样的阐释,通过这些阐释所表现出的丰富多彩的智慧,从根本上说,都是他们的“母体文化”观念。所以,从这样的意义上说,各个国家的“Sinology”,其实也就是他们“母体文化”研究的一种。从文化研究体现的本质意义上说,“Sinology”这一学术,是属于从事这一研究的对象国的文化系统中的学术,而不是中国的学术。

我想,我们可以这样来为这一门学术定位,即我们可以说,“Sinology”是一门在国际文化中涉及双边或多边文化关系的近代边缘性的学术,它以

“中国文化”作为研究的“客体”,以研究者各自的“本土文化语境”作为观察“客体”的基点,在“跨文化”的层面上各自表述其研究的结果,它具有“泛比较文化研究”的性质。

基于对这一学术的这样的基本定位,由此而产生了在理解与把握“Sinology”上的两个问题。

第一个问题是,既然“Sinology”这一学术实际上是中国人文学科在域外的延伸。那么,从学科史意义上说,几乎所有的“Sinology”的成果,都应该分别归置于中国人文学科的各个学科中,反过来说,中国人文学科无疑应该把相应的“Sinology”的研究纳入到它的本门学科之内。作为我国人文学科史的表述,以及作为我国人文学者的修养,如果缺失了对“Sinology”的把握,事实上就是不完整的,就会造成“学科缺损”。例如,依据我正在编纂的《20 世纪日本中国学书目(人文古典卷)》收集到的日本学者在 1900 年到 2000 的 100 年间在中国人文学术领域内的研究著作,不含论文,目前有四万三千余种。这是一个什么样的概念呢?这就是说,在 20 世纪的 100 年间,日本人每三天出版四种研究中国人文古典的著作。撇开各种政治性的或意识形态性的评价,这是展现了一个多么宽大的学术空间,提供了多么丰厚的学术资源!然而,目前的情况是,在我阅读到的我国人文学科的相关的学科史著作,以及参加评审过的数量不算少的博士论文中,在学科史的叙述层面上,大剂量地缺少了对“Sinology”的把握。到目前为止,我国人文学界在相当多的层面上,基本上还是在一种“民族文化自闭”的逻辑系统中循环阐述本学科的学科史。各位只要阅读《中国大百科全书》中涉及“中国文化”的各卷中关于各个学科的研究的表述,就可以明白我国人文学术研究的主流话语,“民族文化自闭”的状态的严重。我国为数不少的人文学者几乎不明白他们正在从事的或打算展开的那些“课题研究”,其实,国际“Sinology”是已经获得了学术成果的。昨天我到这个国际会议中心,碰到北京外国语大学李雪涛博士,他在德国多年研究宗教特别是佛教,他对我说,他在那里读了一些 20 世纪日本学者关于佛学的研究和编纂的资料集成,使他感到吃惊的是,他这才知道,我们中国近代人文学术中的佛学研究,在学术资料的编辑整理层面上简直无所作为,只有《赵城大藏》的影印,可它保存的意义大于使用的价值,而在佛学学理的研究上,更没有超越 20 世纪 50 年代之前的日本佛学研究的课题。有鉴于此,我觉得本届“海外汉学研讨”集合了国内外“Sinology”的众多的高层学者,我们有

责任推进我国人文学术主流话语的学术觉醒,提升人文学界回应国际学术研究的注意力和兴奋点,加强人文学界把握和吸收国际学术界在中国文化研究中所表现出的丰富的智慧的能力。

第二个问题是,既然从文化研究本质意义上说,“Sinology”这一学术,又是属于从事这一研究的对象国的文化系统中的学术,而不是中国的学术。那么,我们在检讨和研究“Sinology”的时候,我想,我们中国研究者就应该具备“跨文化”的学术立场和“跨文化”的学术视野。什么是“跨文化”的立场和视野呢?我想,这一立场和视野,是来源于我们对“文化在全球中互动”这一最基本的特征的把握从而形成的对文化,当然包括人文学术在内的超越“自我”立场的基本态度。

在“Sinology”的研究中,除了技术层面的知识外,我们常常习惯于追求价值观念的一致性特征。我们特别喜欢外国学者在中国文化的研究中能够得出与我,或者与我们的观念一致的结论,这当然是有可能的。但是从文化学的一般理论说,特别是从阐释学的理论来说,这种几率其实是很小的。所以,我常常听见有人评价某外国人的中国文化研究时说:“有什么意义呀,跟我们的说法不一样,瞎说一起!”这是一种典型的“自我”立场,研究者把“自我”的惯性思维作为判断他人研究“是非”的标尺。其实,同样的道理,这个外国学者也可以评价你的研究“有什么意义呀,跟我的说法不一样,瞎说一起!”

这里,我们碰到了“Sinology”研究中价值判断的最核心的问题——究竟有没有标准,究竟什么是标准?

马克思在论及亚里斯多德对希腊悲剧的阐释与法国古典主义戏剧理论家对希腊悲剧的阐释竟然是毫不相同的时候,就文化价值的评判问题,有过非常精到的阐述。他说:(对同一文化的不同的人群、不同的集团的)“不正确理解的方式,是(文化流动中)最普遍的方式”。

这种情况与我们理解与判断国际“Sinology”研究价值有点类似。马克思认为,简单地批评法国人对希腊悲剧的理解错误是没有意义的。当时,法国哲学家达西认为这可能是因为法国的戏剧家们不了解希腊悲剧而造成的误会,因此,他特地把亚里斯多德的《诗学》从拉丁文翻译成法文。马克思认为,这是毫无意义的。马克思告诉我们,法国古典主义戏剧理论家之所以对希腊悲剧做出如是的解释,完全是由法国戏剧家们生存的时代和他们所受到的教育,以及他们从事的职业不能不做出的解释。我们没有必

要去评论他们的解释是对还是不对,我们的任务是应该研究他们为什么要做出这样的解释。

马克思是何等的聪明!他告诉我们,对于不同国家即不同文化语境中的学者,对同一种文化的阐释,最主要的着眼点不在于匆忙地做出价值评判。我们最主要的着眼点,应该在于研究并阐明隐藏在他们精神深处,促使他们得出这样的结论的复杂的文化语境,阐明这么复杂的文化语境在形成他们的结论的过程中在隐性层面和显性层面中的各种表现形态。我以为,这样的学术思维原则,以及由此而形成的学术操作途径和操作方法,才有可能使我们中国学者在“Sinology”的广泛的学术中,获得最深厚的学术资源和享受最丰富的学术智慧。

我顺便要提出来的,是由于“Sinology”是一门外国人研究中国的学问。所以,我感觉到在实际研究过程中,它们常常会经受到“对中国”、“对中国人民”、“是不是友好”这样的拷问。我作为一个中国学者,对这样的拷问始终保持着高度的警惕和高度的紧张。

例如,20世纪日本学者津田左右吉因为反对“皇权神授”,在日本发动对亚洲侵略战争时期的1942年以“亵渎皇室罪”被东京法院判处劳役徒刑。他以自己的哲学思想和历史理念构筑起的“津田史学”在学术界具有相当的权威地位,左右日本历史学界达50年左右,其中,他有《周易研究》《左传研究》《论语研究》《老子研究》等宏大著作论述中国古文化,可以归纳出他对中国古文化性质的四个定义,即中国文化是一种“人事本位文化”(不是我们说的人本文化),其核心是“帝王文化”;是一种儒、道、墨、法各家共有的以“物欲、肉欲、权势欲和名利欲”四者为核心的“利己主义文化”;是一种以礼教忠孝为手段、以知识者为羽翼,对民众实行极端残酷统治的“权力者文化”;是一种以虚构的尧舜禹为社会楷模的“尚古主义文化”。

无疑,尽管津田左右吉在战争期间遭受徒刑,但他对中国文化的评判却是无情和冷酷的,没有任何的友善色彩。有人称他这是从骨子里敌视中国文化。所以,尽管他在学术史上是重大的存在,但我国研究日本“Sinology”的学者,几乎都回避他的存在,有意忽略了它的价值。我们习惯于从研究的结论去判断一个学者的“友好”或者“不友好”,我们没有着力于研究并阐明隐藏在他精神深处,促使他得出如是结论的复杂的文化语境,阐明这么复杂的文化语境在形成这一结论的过程中在隐性层面和显性层面中

的表现形态,从而丢失了一种学术智慧。

我个人以为,面对我们不以为然的、不赞成研究结论,如果能够采取冷静、宽容和保留反对的意见,对于学术则就是一笔可贵的财富。2004年11月刘萍博士的大著《津田左右吉研究》作为由我主编的《北京大学20世纪国际中国学研究文库》的一种,由中华书局出版,刘萍博士认为,“津田文化观”首先不是为中国学界提供研究成果,而首先是为在日本国民国家构建过程中为改造日本国民精神状态而提供的精神导向。所以,“津田文化观”既是“日本帝国话语”的一个类型,又展现了日本近代文化发展中的多类型特征。它的发生与内涵的成型,符合日本文化发生的多元文化语境渗透的逻辑过程。作者又揭示了由于津田氏对中国文化的研究,其首要的目的不是为了中国文化,因此,他对中国文化文本的解读,既有在知识上未能补充的缺陷,又有在阐释中无法抵抗的不正确的理解。刘萍的《津田左右吉研究》的最根本的特点,在于她不是一一指出“津田文化观”哪些是所谓“正确”的,哪些是所谓“错误”的,而是立足于作为日本中国学家的“津田文化观”首先是日本文化的一种表述形式,因此,只有从日本文化的总体演进中阐释他的逻辑过程,从而把握住了他的总体脉搏;作为中国文化的域外延伸的研究,不评判价值观念的所谓“对与错”,而是抓住作为“Sinology”的学术基础的“文本解读”,在文化技术层面与文化史的知识层面,以原典实证的方法,来鉴定“真”与“伪”。从而,我们可以摆脱所谓“友好”或“不友好”的这样浅薄的意识形态的纠缠,不从宏观的政治立场上判断作为学术的“Sinology”,而是把“学术”放在“学术”的层面上研讨。

以上是我希望向各位请教的关于“Sinology”这一学术的基本学术定位和它的价值意义的问题。

接下来是关于第二层面问题的请教,即关于这一学术所构成的学术基础与它所应该容纳的学术内涵的问题。

我个人以为,“Sinology”之所以能够构成成为一个丰厚的学术系统,它的学术的基础则是存在于中国文化在世界范围内的流动。中国文化向域外的持久而广泛的传播,构成国际学术界对中国文化研究的基础。从最本质的意义上说,我觉得所谓的“Sinology”就是不同国家的学术界人士,在不同的学术领域中,对所接受到的中国文化的“刺激”所做出的各种各样的“反应”和“回应”。由此而构建成为一个独特的学术系统。

基于这样的认识,依据我和我的同事们的体验,我觉得作为一门学术,

“Sinology”至少应该包含有这样四个层面的内涵。

第一层面的内容,则需要掌握中国文化向域外传递的基本轨迹和方式。文化的传递可以有多种方式,其中,有人种的、典籍的、宗教的方式,以至现代有电子传媒。但是一般而论,文献典籍的传播,成为了文化传播的最主要的载体。因此,作为“Sinology”的基础性的研究,就必须以原典性的实证方法论,解明汉籍文典向世界的传播,探讨这种传递的轨迹和方式,并从事相关的收集、整理和研究。失却了这一基本性的内容,所谓对“Sinology”的研究,都是无根之木,无源之水。其实,从人文学科研究的基本要求来说,一个人文学者,假如他的一生从未做过关于自己研究课题的基本资料的收集、整理和研究,那么,他的所谓的学术,便是大可怀疑的了。

我国学者近30年来,在追踪汉籍文典向世界传播的领域中已经做出了大量的业绩,我们在朝鲜半岛、越南、日本、英国、美国等地做较了大量的实地调研,并有相应的报告问世。南京大学为此而成立了“域外汉籍研究所”。我国学者30年间的努力,令世界同行十分感佩,日本文献学的权威学者大庭修先生生前对我说:“这件本来是应该由我们来做的事情,现在却让中国的先生完成了,令我钦佩。”目前,作为“Sinology”的基础性的研究,追踪国外汉籍文典正在向更加深纵的层面发展,如张西平教授等进行的早期来华传教士留存梵蒂冈、巴黎和马德里等地的文典的调查与整理,将会大大地推进,我们对欧洲早期“Sinology”的研究。

第二层面的内容,则需要掌握中国文化在传入对象国之后,于对象国文化语境中的存在状态——对象国文化对中国文化的容纳、排斥和变异的状态。有人对把这样的文化研究纳入“Sinology”的学术范畴,大惑不解。但是,在我们自己的研究中,深深地体验到,诚如前述,任何一个外国学者对中国文化的观念和他的方法论,都受制于他的母体文化;而他的母体文化与中国文化的交会接触的层面,便是造就他们的中国文化价值观的最重要的区域。这样形成的“中国文化价值观”便支撑着他们对中国文化的研究。不理解对象国在接受中国文化时形成的“文化的变异”,我们对他们的学术观念的把握,就常常会陷入主观自我、自以为是不良境地。就关于儒学研究吧,例如当中国的儒学进入日本之后,它在日本文化的语境中已经发生了重大变异,变成了“日本的儒学”,“日本儒学”——不是中国儒学本体,它是中国儒学的一种变异形态。所以,我们见到了令人十分震惊的文化现象——日本儒学成为日本法西斯主义的理论核心成分,中国儒

学成为抗击日本侵略的精神力量,差距何止是南辕北辙!我国一个著名出版社出版的《中国儒学文化大观》,它的第六编题目为《(儒学)播惠异域》,写作者完全没有掌握“文化变异”的知识,不能把握“儒学本体”与接受国形成的“儒学变异体”区别,就只能依据一些非常陈旧的社会流传的小知识来进行表述。从“Sinology”的学术来考虑,不仅没有意义,而且误导学界,特别是青年研究者。

我以为,研究在异国文化语境中的中国文化的变异,便命定地成为“Sinology”的学术范畴中的内容了。

第三层面的内容,则需要探讨世界各国(对具体的学者来说,当然是特定的对象国)在历史的进程中在不同的政治、经济和文化条件中形成的“中国观念”。从宏观的角度看,“中国观念”恰恰并不表现在“Sinology”这门学术中,中国的存在和活动,就促使世界各民族和各国家,都会在不同的层面上,形成各自独特的“中国的观念”,并且会以“合力”的形式组合成一个社会在一个时代中的具有主流地位的“中国观念”。这样的中国观念,在不同的时期,便会对各国的“Sinology”产生重大的影响的,我们称之为“集体无意识”对学者的作用。尽管“Sinology”中许多的学者标榜自己的“学术独立”,但是,无论是“顺时思维”或者“逆向思维”,任何学者都不可能离开他现时生存的环境而独立地生存,因而他的思维,必定具有特定时期的社会总体思维的烙印(公开的或隐蔽的、精致的或粗糙的……)。例如,我们现在指证20世纪的日本“中国学家”中,几乎没有哪一位是不受他所生存的时代的总体社会的“中国观念”的影响的。只有在总体上把握了特定的对象国的各种“中国观”的形态与特征(尤其是主流“中国观”的形态和特征),才能在对特定国家的“Sinology”的论述中具有理论的深度和宽阔的视野。

我以为,无论是作为一门独立的学术,还是只是进行这一学科中的某一具体问题的研究,为了准确地(科学地)把握和阐述客体对象,对特定对象国在特定的历史时期中的“中国观”及其历史源流,要有学术史的概念,它们应该是“Sinology”的必不可少的内容。这几乎成为考虑一个“Sinology”的研究者的学术水平的基本标准了。

第四层面的内容,则需要研究和掌握各国“Sinology”中在它自身发展中形成的各种学术流派,并由此而研究并掌握各个国家的“Sinology”的学术谱系。

30年间在我国“Sinology”研究中,多次或反复发生下列这样的不幸的情况——把对象国的次流学者的观点,当成是对象国“Sinology”的主流性观点;把对象国一个学者的观点,当成是对象国“Sinology”的普遍性观点。30余年来,我们曾经为自己这种在学术上的鲁莽和无知,闹出了不少“国际间的笑话”。

我以为造成如此低劣和被动的局面,主要是因为我们没有能够把握对象国“Sinology”的“学派”和“学派的谱系”,缺乏对象国“Sinology”学术全貌的概念,把所谓的“研究”当作是任意的拣拾外国人的“字纸”,看到一本书,读到一篇文章,心血来潮,就做起了“Sinology”的研究。我们很高兴地获知,北京语言大学教授《汉学研究》主编阎纯德先生正在竭尽心力地主编世界各国的《汉学史》,有十卷之巨罢。这将大大地提升我们对世界各国“Sinology”学术谱系的把握和学理传递的内在关系的理解。当然,我们有的研究者还怀有非学术的功利之心,他们明明知道对象国的某位学者,其学术水平并不很高,却偏要在我们的杂志报纸上说“××国中国研究的权威学者”。甚至弄到对方专门申明辟谣。这实在是一种学术的腐败。

上述四个部分,应该是构成为“Sinology”的最主要的学术内容了。只是在这样的基本内涵的综合体系中,我们每个研究者才有可能真正地做着自己具体的研究。

我要谈的第三个层面,是关于从事“Sinology”的研究者的学识素养的问题。当然,我充分意识到由我在这里谈研究者的学识素养,似乎有点“错位”。我只是说说我们培养“Sinology”研究方向的硕士生和博士生的一些综合的体会。1985年开始,北京大学在硕士学位中设立了“国际中国学”研究方向,我担任了第一任指导教师;1994年开始,在博士学位中设立了“国际中国学”研究方向,我也担任了第一任指导教师。

依据我们的综合体验,我以为并不是人文学术领域中的任何人都可以操作“Sinology”这一学术的,这一学术的研究,要求研究者具有超越国别文化研究的知识结构。从我们培养的体验来看,研究者至少应该具备四方面的知识素养:

第一,研究者必须具有本国文化的素养,包括相关的历史哲学素养,它是这一学术研究的基本点;如果从最根本的“根”上说,其实并没有完全独立的所谓“Sinology”学者。任何层面上的“Sinology”学者他一定是在中国文化的特定的领域中“滋养”出来的。中国文化的特定的领域是

“Sinology”生成的“皮”，“Sinology”是黏附在“皮”上的“毛”。我觉得，一个成熟的“Sinology”研究者，应该是中国文化特定领域中具有丰厚知识的学者。

第二，研究者必须具有特定对象国的文化素养，同样也包括历史哲学素养，缺少了这样的素养，在“Sinology”研究中就是“盲人摸象”。我国“Sinology”学术在有些层面上成就不高，问题多多，其中很重要的就是研究者对对象国文化知识的贫乏而造成的。

第三，研究者必须具有关于文化史学的基本学理的素养，特别是关于“文化本体”理论的修养，例如，文化的发生学理论、文化的传播与接受理论等等。其中特别需要具有清醒的理论辨别能力，不要把各种“文化政策”与事实上“文化理论”混淆。每个国家都有自己的“文化政策”，但是，“文化理论”，在理论层面上具有更为普遍的意义。我们见过的许多“文化垃圾”，其中非常重要的原因，就是把各种“文化政策”冒充了“文化理论”。“Sinology”的研究水平，与研究者的文化史学的理论水平具有极为密切的内在关联。

第四，研究者应该具有两种以上语文的素养，本学术的研究者必须具备很好的汉语文素养，同时也必须具备对象国语文的素养，这就是说，研究的对象材料必须是母语的原典文本。假如不懂对象国的语文，看不懂原始文本，仅仅依靠“翻译本”来进行所谓的“研究”和“教学”，那是对这一学术的很大的嘲弄。

要养成这样的人才需要付出很大的辛劳，但我们必须坚持对研究者学术素养的基本要求。事实上，我国学术界已经造就了一批具有这样的学术水平的研究者。90年代以来，我国学术界“Sinology”的蓬勃的发展，与学术队伍的建设，已成相辅相成之势。

各位女士、各位先生，30年过去了，在中国大地实现着本世纪最伟大的变革的步伐中，中国学术界以自己艰苦的努力，走过了荆棘之路，终于造就了“Sinology”这一独立的学术，并进入了与国际学术界对话的前沿。当我们今天在这里举行“世界性”大会的时候，回顾这一学术的形成与发展，研讨学术中的诸种问题，提升自己的学术认识，这对于在未来深化这一学术，我想将会是很有益处的。

谢谢大家！

附录(五)

海外中国学研究之反思

(严绍璿 2006 年 12 月 2 日上午在上海市社会科学界第四届年会
“世界视野中的中国人文”会场开幕式上的主题讲演^①)

尊敬的中共上海市委宣传部副部长、上海市社会科学界联合会党组书记
潘世伟教授

尊敬的复旦大学校长 王生洪教授

各位朋友：

有机会参加上海市社会科学界第四届年会，并能够在复旦大学这样神圣的又是这样富丽堂皇的讲坛上表述自己的学术见解，我感到十分的荣幸。

对我们中国学术界来说，“国际中国学”正在成为一门引人注目的学术。以我比较熟悉的我国学者对“日本中国学”的把握来说，我们在这一学术的基础性资料的编纂和整体性研究方面，以及在研究人才培养的系统性方面，事实上已经超越了这一学术在日本本土的运行状态。其他国别的“中国学”研究我相信也有相应的重大建树。

这意味着我国学术界对中国文化所具有的世界历史性意义的认识愈来愈深化；也意味着我国学术界愈来愈多的人士意识到，中国文化作为世界人类的精神财富，作为世界文明的重大存在，对它的认知和研究，事实上具有世界性。我们在“国际中国学”的研究中已经积累了相当的成

^① 《海外中国学研究之反思》讲稿刊载于 2007 年上海市社会科学联合会主编《探索与争鸣》第 2 期。

果和相当的经验,我国人文学者不仅在自身的学术研究中在不同的层面上已经能够自觉地运用这一极为丰厚的国际学术资源,而且以我们自身的智慧对广泛的国际研究做出了积极的回应。或许可以说,这是30年来,我国人文科学的学术观念的最重要的转变,也是最重大的提升的标志之一。它从一个层面上显示了我国经典人文学术正在走向世界学术之林。

本会场以“揽镜自鉴——世界视野中的中国人文”为主要议题,从而为我们对“国际中国学”的阐释提供了广阔的空间。在本届年会上,当我们共同思索,肩负着新时代我国国民人文精神建设这一历史任务的人文研究者,究竟应该怎样来推进和构建我们的学术研究的时候,我想,在本次年会的主题中,以我们所取得的成果和积累的经验,如果能够在相对广泛的学术层面中以理性的精神审视我们的学术业绩,反思我们的学术观念,调整我们的学术视角,规范我们的方法论,从而深化我们自己对“国际中国学”这一学术的理解,提升我们的研究水平,或许是会有意义的。所以,我把自己的议题定为“海外中国学研究之反思”。

学术界常常喜欢使用“它山之石,可以攻玉”来评价“国际中国学”的学术价值。从认识论的一般的意义上说,这是一个很形象化的比喻。但是,依据我个人粗浅的理解,把“国际中国学”定位为一种“学术性的工具”,而这样的“工具论”定位大多数又是建立在以对我国人文“特定学术价值”的“自我认定”为中心评价标准的基础上的。这在事实上可能对“国际中国学”作为一门具有世界性意义的“学术的本体”即对它的真正的“学术内涵”忽视了或失却了更有效的和更深刻的理解与相应的把握,由此而使我们的研究者在这一学术的阐释和表述中,有时就难免显得薄弱、片面、不到位、错位,甚至出现若干虚拟的幻影。

以我们对“日本中国学”的研究为例。在这个领域中,我们既有已经获得国内外学界定评的非常丰厚的业绩,也有急需静下心来深刻反思的层面。

我个人学识有限,今天在这个讲坛上以自己在这学术研究中体察到三个层面的问题,向各位请教。

第一层面,当我们把“中国学”作为“它山之石”的时候,我们在学术观念上一般把它作为这是“中国学术研究”在域外的延伸。这本身没有什么不对,但如果仅仅只是这样的认识,那我们就多少失略了对“中国学”作为一门“跨文化”学科的“文化语境”的把握,因而也就对这一学术无论是作

为“学派”群体,还是作为“学者”个人,在种种学术阐述背后支持这些学术观念的“文化语境”未能有足够的认知,也就未能进行相应的、恰当的研讨和评价,从而,就“日本中国学”而言,大多数的研讨,缺少了对内涵精神特征的解析。

一般说来,支持或促使“日本中国学”各种观念得以生成的“文化语境”,我个人以为有两个方面是非常值得注意的。

第一种“文化语境”是,“日本中国学”它首先是“日本近代文化”构成中的一个层面,是日本在近代国民国家形成和发展中构筑起的“国民文化”的一种表述形态,它首先是“日本文化”的一个类型。

比如,在我们习惯上称之为“东京学派”的内部,事实上存在着对“中国文化”很不相同的阐述表现,而我们尚未有对它们的差异性的真正的本质进行思想史的研讨。

从19世纪80年代一直到战后,从第一代主持东京大学“中国哲学讲座”的井上哲次郎开始,大约20年或25年相传一代,经过服部宇之吉,到宇野哲人等等,构成了“日本中国学”中关于儒学阐述的最具有社会影响的体系。19世纪90年初期,井上哲次郎最先把儒学所主张的“孝悌忠信”阐释为极具现代性价值的“爱国主义”,从而使明治天皇颁发的《教育敕语》能够获得最广泛的“受众面”。20世纪20年代到40年代,服部宇之吉创导“儒学原教旨主义”,即主张对儒学应该“在新时代注入新的生命”,“将对儒学(各派)的崇敬转向对孔子的崇敬”,从而树立“以伦理为核心的孔子教在新时代的权威”并强调“孔子的真精神只存在于日本”。到20世纪50年代宇野哲人则又重点阐发“孔子教”的核心便在于“确立‘大义名分’的权威主义”。

他们用70年的时间构建了“日本中国学”中对儒学阐述的主流话语。我们如果从20世纪“国际中国学”对“儒学”的研究考察,“日本中国学”中这一学派,强调开启“儒学”在“新时代的新价值”,他们的一系列阐述或许可以看作是世界范围内“新儒学”的先驱。

但几乎在相同的历史时期中,“东京学派”内也形成了以白鸟库吉、津田左右吉等为首的对以“儒学”为核心的中国古史与古文化的强烈的“批判主义”潮流。先期有白鸟库吉等人高举“尧舜禹三代抹煞论”,扩展为对中国上古文献的全面的怀疑,继而有津田左右吉以《周易研究》《论语研究》《左传研究》《老子研究》四部巨著,评价中国古代文化是一种“把‘神’

的替代物‘帝王’放置于崇拜中心的人事文化”、是一种“以仁义道德和否定欲望为广告而事实上充满着人的肉体性的和物质性欲求的文化”、是一种“把一般民众视为禽兽的权力阶级的文化,也是保护权力阶级权威的文化”、是一种“以尧舜禹三代为最高理想的‘尚古主义’的文化”。从而把数千年来作为东亚文明的主体,特别是在两千年间滋养了日本文明的中华文化一笔勾倒,从而试图把日本传统文化中一切陈腐的成分都归结为受中国文化毒害所致,而日本文化本身则是内具“言灵之光”的最纯粹的精神形态。

我们的研究者在运用这些学术资源的时候,由于过度地从以自我认定的学术价值出发,往往只选取了其中一些片段性的结论,作出这样和那样的评述,似乎没有注意到造成他们对于中国文化这样和那样表述的基本的“文化语境”,即他们是为适应日本近代国家的“国民精神”建设的需要而提供了一种学术性产品。他们对于中国文化的阐述,与中国文化本体的“本源性”意义并不相处在同一层面中,他们只是依据他们的需要来理解和阐发中国文化。或许可以翻过来说,中国文化只是他们阐发在自己生存的“文化语境”中形成的某种潜在性意识的学术性材料。这些潜在性的意识,才是“日本中国学”内蕴的基本价值观念。两种看似对立的观念,都具有极为深刻的同时代“日本文化语境”的本质特征。

否则,我们无法解释例如1906年12月为宣告日本军队在“中日甲午战争”和“日俄战争”中的胜利,当时的日本陆军元帅兼海军大将伊东佑亨(1843—1914)召集曾参与了这两次战争的日本现役军人的最高层在东京北部的足利举行盛大的“祭孔典礼”,他们以向中国孔子致意的形式,庆祝日本已经夺得东亚海域的制控权。这个伊东佑亨,在中日甲午战争时期,担任日本联合舰队司令官,在黄海战役中,直接指挥日本海军进击了我国的威海卫。参加“祭孔”的还有时任日本海军大将,陆军元帅的东乡平八郎(1847—1934)。此人在中日甲午战争期间,担任日本战舰“浪速号”舰长,在黄海海域丰岛冲他直接指挥击沉我清朝海军“高升号”,打响了近代史上日本军队侵略中国的第一仗。我想当年长眠在山东曲阜的孔子的灵魂,一定是听到了黄海上的“隆隆”的炮声。炮声停止后这一群进攻中国的战胜狂人却以向中国孔子致敬的形式宣告了他们的胜利。自此之后,日本在东京汤岛开始了将近40年的“年度祭孔”,在“九·一八”、“七七”之后,中国已经成为日本军国主义全面掠夺的对象,而“祭孔”则持续不短,

直到日本全面溃败前夕,在美军的轰炸中于1944年作了最后一次“告慰仪式”。这样的事例或许已经超出了“日本中国学”的范畴,但事实上,它们与“新儒学”的形成与阐述有着内在的密切的关联,否则,被称为“日本法西斯思想魔王”的北一辉,为什么会把自己的工作室命名为“孔孟社”呢?北一辉就在这个“孔孟社”里撰写成了著名的《日本列岛改造论》,成为了日本法西斯主义的理论纲领。

依据我个人粗浅的认识,所有这些迷离扑朔的与“中国文化”想关联的现象,都是与日本社会总体的“文化语境”相关联的,它时时提醒研究者,在日本文化中被表述的、被阐释的“中国文化”,已经不是“本源性”意义上的中国文化了。“日本中国学”中的“新儒学”,一般而言,是以特定的“亚细亚主义”为其发生的“文化语境”的;而作为“新儒学”对立面的急进批判主义一般而言,又是以特定的“脱亚入欧论”为其“文化语境”的。无论是“亚细亚主义”还是“脱亚入欧论”,130余年来直到现在,它们是构成日本近代社会主流话语的最基本的意识形态层面,其核心都是以“国家主义”为基础的。两个几乎完全对立的“中国学”学派,在总体上却源于同一“文化语境”的两个侧翼,这或许是意想不到的。

第二种“文化语境”是在我们审视和接纳“日本中国学”的学术成果的过程中,研究者还应该具有更加宽阔的世界性文化视野,力求把“日本的”中国文化研究,放置在相关的世界性文化视野中考察,或许能够更加确切地把握运用“日本中国学”资源的价值。

19世纪中期之前的“日本汉学”时代,学者们的治学之道,几乎完全依靠从中国传入的文献,他们伏案读书,皓首穷经,偶有所得,则撰写成篇。他们之中几乎没有人到过中国,更遑论其他。其视野所及就是以中国文献所提供的“文化框架”,再融入以“神道”为核心的本土文化,依凭个人的积累与智慧,自成一家之说。

“日本中国学”作为日本近代研究“世界文化”的一部分,从这个学科形成的时候开始,它的主要的、重要的学者相应地都逐步养成了把自己对“中国文化”的认知和研究与“世界”融通的观念。

“日本中国学”体系中某些主要观念与方法论的形成,不仅取决于日本本土文化语境,而且也是他们接受欧美文化,特别是欧洲文化而变异的结果。

例如,我们体察到一个可以思考的线索,“日本中国学”中“新儒家学

派”的主要学者,几乎都在德国学习和研究过,他们几乎都热衷于德国俾斯麦(Otto Furst Von Bismarck Schenhausen, 1815—1898)、斯坦因(Lorenz Stein, 1815—1890)、盖乃斯德(Heinrich Rudolf Hermann Friedrich Gneist, 1816—1895)等等的国家集权主义学说。而白鸟库吉的“尧舜禹抹煞论”则与他接受法国哲学家 Pierre Laffitte(皮埃尔·拉菲特)关于“人类文化进程三阶段”的理论密切相关。

皮埃尔·拉菲特是法国实证主义哲学家,孔德指定的学派第一继承人,他认为,人类启始的文化是“物神偶像崇拜(fetishism)”文化,其特点是创造偶像。由此进化到“神学理论(theologism)阶段”,这一时期的文化便是社会开始具备“抽象性的观念”。文明社会的文化则是“实证主义(Positivism)”文化,人类能使外界的经验与内心的经验达到统合一致,出现高度和谐。

白鸟库吉从拉菲特这样的文化史观中,获得了他批判儒学的近代性话语。他把中国古史和儒学定位为人类文化的第一阶段,即“物神偶像崇拜”阶段。他认为,“尧舜禹崇拜”所表现出来的偶像性的观察是显著地发达的,“尧舜禹崇拜”缺乏有价值的抽象的理论,这是文化蒙昧的必然结果。

我个人以为,白鸟库吉的中国古史观具有特定时代的资产阶级近代文化所具有的批判性。这种批判性,使白鸟库吉事实上重新审视了传统的“儒学的史学”的观念,试图重新看待中国历史和评价中国文化。但是,“白鸟史学”从一开始就表现出对中国文化的冷漠和蔑视,从而夸张中国文化的滞后性。这一观念被遗传而成为日本“东洋史学”,并在相当的层面上影响“日本中国学”对中国文化的表述。研究者不仅应该从白鸟库吉所处的本土文化语境中探求其意识根源,也应该注意到它与欧洲理论话语,例如与“欧洲文化中心论”的关联。或许这样能够比较确切地认识和把握“日本中国学”中“批判主义学派”的本质特征。

我国有学者在阐释“日本中国学”中的“京都学派”的“实证主义”特征的时候,认为这一学派由于注重“考据实证”,是继续了江户时代“日本汉学”中“古义学派”的主张,甚至把狩野直喜、青木正儿、吉川幸次郎三代学者看成是“汉学余孽”,认为只有到了竹内好的“中国文学研究会”出,“日本中国学”作为学术才得以出现,我以为实在是不得要领之说。

在中国文化的研究中,阐明经典本意,不务空泛的“理气之辩”,这

确实是日本传统汉学中伊藤仁斋“古义学派”的主张。这一“实证”，根基于回归儒学古典的趋势。当年“古义学派”为了摆脱关于朱子学与阳明学对立的困惑，从而倡导直接从儒学古典孔子原义中研究中国文化。这样的观念其实是与“新儒学”中的“孔子原教旨主义”比较接近。“京都实证主义学派”与此很不相同，它首先是在欧洲孔德(A. Comte)学说的浸染下萌芽的。

孔德(A. Comte)实证主义首先成为法国自然主义文学的哲学基础，它们于19世纪80年代左右开始风靡于日本文坛，出现了象国木田独步、田山花袋等等一批日本自然主义文学运动的实践家。当时正在从旧“汉学”中挣脱出来的“日本中国学”的一些先行学者，他们从“孔德”创导的这一“实证主义哲学”中理会到一种逻辑思维的形式和方法论特征。“日本中国学”的创始者之一狩野直喜率先在对中国传统文化的研究中，引进实证主义观念，并且使它与中国清代考据学结合，从而构架起了从传统汉学到近代中国学的一座桥梁。实证主义学派推崇清代顾炎武、戴震、钱大昕等的学术，尽力在研究中体现“实证”的精华——互相参证、整理排比、严密考定，但同时，他们强化“本文批评”(原典批评)；他们试图在事实的基础上，从哲学的范畴出发，摆脱烦琐之弊，在文明的批评与社会改造的见地的基础上，表明独立的见解。

“日本京都实证主义”不仅主张文献的实证，而且更主张研究文献的人在经验上的实证。他们认为，中国文化作为一种异国文化，仅在日本国内研究中国文献典籍，是远远不完全的，研究家必须具有关于中国文化的实际经验。并且应该“广纳欧美学者的见地”。据我所知，属于早期“实证主义学派”的学者，比如狩野直喜(1868—1947)对于 Herbert, Spencer(赫伯特·斯宾塞, 1820—1903年)，内藤湖南(1866—1934)对于 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich(黑格尔, 1770—1831)，小岛祐马(1881—1966)对于 Francois Quesnay(魁奈, 1694—1774)和 Emile Durkheim(迪尔凯姆, 1858—1917)等等，大多都有相当的修养。可以说，“日本中国学”中的“实证主义学派”具备作为近代学术的基本要素，对这一学派的误解，可能是没有确切把握“日本中国学”的“国际文化语境”。

在“日本中国学”研究中，我以为需要提升的第二个层面，则是我们在研究阐述中常常缺失了相关的“学术图谱”，对这一学术的“学术史”，在纵向与横向几个方面，既没有很用心地留意，也没有足够的知识，便造成一些

研究报告,论之无据,言之失实,甚至虚拟假象。我们常常见到把“日本中国学”中的某些研究,任意评价,要么无根拔高,要么夸张否定。明明是一个日本研究者的见解,常常混淆为“(整体)日本人的见解”,有时会听到说“日本人认为,这是怎么怎么会事”,引发许多学术的乃至意识形态的误解。又明明是日本学者很一般的研究,却常常在文章中甚至对着研究者的当面,要美誉为“杰出的成果”,甚至昏天黑地称之为“大师”、“权威”。我亲眼见到一位被中国研究者称为“权威”的学者写给我评论者的信,他说“我不是您说的权威,我只是一个中国文学研究者。您这样称呼我,使我无地自容,而且日本的先生们以为是我在中国这样自称的,也使我的处境比较为难。”

这不仅扰乱了学术秩序,更加是破坏了学术的真实性与严肃者。其中有很严重和极端的误说,显现出对“学术史”的茫然,例如我国有学者把20世纪30年代后期出现的日本鲁迅研究家竹内好定位为“日本中国学”的创始者,颠覆了“日本中国学”学术史的真实性,实在是一种“没谱”的说法。

我这里说的“谱”,当然就是“日本中国学”的“学术图谱”,所谓“没谱的说法”,就是离开了100年来已经形成的“学术图谱”在那里“任意说三道四”。

依我的理解和知识,其实,每一个日本中国学家,在“日本中国学”的“学术图谱”上都有一定的位置的,学术话语称为“一定的学术定位”。我相信“国际中国学”中每一个国别“中国学”系统,事实上也都应该存在着这样的“学术图谱”的。

一个多世纪的“日本中国学”的学术,在纵向和横向的几个层面上,都存在着内在的连接。这种多层面的学术经纬,使学术研究世代相接,并且大致可以判断出一个学术“群体”或一个“学者个体”的学术脉络。体会和把握这样的学术连接和这样的学术脉络,便大致可以掌握“中国学”在相应的研究中的学术积累、学术价值等,由此可以做出不至于“离谱”的评定,不至于产生虚拟的判断,不至于在学术表述中有重大的失误。

有人问:“学术图谱难道就不能推翻吗?”这个问题必须建立在充分的确实的有据的学术史的研究基础上才能进行讨论。否则就不是一个“学术争鸣”的问题,而是一个“学术知识”的问题。

近30年来由于种种原因,某些研究者的研究过于“离谱”,我们在国际对话平台上有过重大的失落,也得到了有益的经验教训。当然,掌握一

个国家的“中国学”的“学术图谱”,是应该与我前面说到的掌握“中国学”的“文化语境”与具备对象国文化的基础知识相一致的,而且是互为因果的。

在今天的中国人文学界,在“日本中国学”的研究中要真正尊重已经建立起,并在不断发展的学术图谱,对“日本中国学”的学术做出科学的评价,还涉及学风问题。这当然是另一个话题了。

在“日本中国学”研究中,我以为需要提升的第三个层面,则在于研究者应该非常重视作为“研究”的“文本”的原典性问题。

我们所有的对“中国学”研究,都是依据“文本”进行的。而所有的“文本”的原典都是某一种外国语文的。对不少的研究者来说,目前仍主要是依据翻译本来进行工作的,于是就产生了阐释中的问题。

曾经有几篇阐述唐诗在日本流传的报告,多次引用到日本11世纪古代物语《源氏物语》中以“和歌”形式表现的唐诗。世界第一部写实主义长篇小说《源氏物语》确实是受唐诗影响很深的作品,但这种影响不在于以“和歌”表现的“唐诗”中,因为这部作品中根本就不存在以“和歌”形式表现的唐诗。汉文译本中把若干“和歌”对应为“唐诗”,这是翻译家的翻译意识和翻译技巧了。不同语文的“移译”,是世上各民族文化传递的重要通道,但是,各民族文化的研究不能仅仅依据“译文”,否则必定会掉入“陷阱”之中。当我们写作和发表我上面说的这几篇论文后,有几位日本教授对我说:“你们文章引用的《源氏物语》中的唐诗,怎么我们的《源氏物语》中就不存在呢?”

这一实例无非说明,“中国学”研究仅仅使用译本,常常会跌入语文“移译”的圈套中,这方面事故并不少见。我历来主张研究的文本应该具备“原典性”,即应该尽量使用母语文本,在“母语文本”中还应该尽量使用“经典文本”。我们尊重翻译家的巨大的劳动和贡献,这于我们在学术研究中必须使用“原典性文本”并无悖论。至少也应该把译文与原文本做一些可能的对照。否则,我们的“国际中国学”研究的报告,只能成为“自编自演”的供国内阅读的“学术戏剧”了。

由此在文本方面的第二个问题,在与我们的翻译者应该思考如何把译文做好。文学作品的翻译与学术住的翻译,我想是不尽相同的,学术著作译本的准确性是绝对的,这个绝对性要求很难,那也应该是符合本意的。现在关于中国学著作的译本多起来了,“多”可能是好事,但由于译文的草

率和错误不断地出现,“多”就未必就是好事了。

43年前我在北京大学中文系古典文献专业五年级念书,顾颉刚先生教我们“经学史”,他对我们说,你们有什么心得,可以记录下来,每年读几遍,经过25年的修正可以发表了,或许你就可以为一家之言了。如果我们在原典文本的细读与国际中国学文本的译本制作中能取顾先生教导的十分之一,实事求是、精益求精,则我们的研究或许会更加造福于学术了。

各位女士、各位先生,包括“日本中国学”在内“海外中国学”集中了研究与阐述我国人文学术的世界性智慧,它是我国人文学术走向世界之林的不可或缺的重大资源库。我今天就这一学术的“文化语境观念”、“学术史观念”和“文本的原典性观念”表述了非常粗浅的想法,只要研究者放出眼光,深化学术视野,凝聚自己的智慧,保持学术的操守,惟学术自重,则我们是一定能够在“国际中国学”的学术中创造出属于我们自己的天地来的。

谢谢大家以这样的耐心听完了我这样冗长的发言。

谢谢!

附录(六)

战后60年日本主流话语中的中国观

(严绍璁2004年10月31日在北京大学青年讲座上的讲话^①)

第二次世界大战以来,即日本战败以来,已经满了60年一个“甲子”周期。在这样一个大周期中,日本主流话语是怎么看待与表述中国的呢?

有人问,到底什么是日本人的“中国观”呢?我觉得所谓日本人的“中国观”,主要指日本人在特定的生存状态中,即在一定的“文化语境”中形成的对中国的一种“认知状态”,它至少是由三个层面组成的:

第一层面,在一般的情况下,这种“认知状态”它主要是散布在人的“心理层面”上。比如上个世纪50年代有日本知识分子这样表述“我实现了我的目标——到中国去!我要实现我的追求——创造一个如中国这般自由幸福的日本!”而到90年代,日本又有知识分子说,中国与日本在“地理上很近,而心灵上很远”。这两种不同的表述都是一种心理认知的感觉形态。

第二层面,它可以提升作为“意识形态”的内容,比如上个世纪50年代日本知识分子的主流意识认为“反省战争罪恶,是日中友好的基础”,“发展与加强日中友好,是日本争取民族独立和实行民主政治的保障”;而90

^① 《战后60年日本人的中国观》讲稿,载2005年《在北大听讲座》(第14卷)(新世纪出版社)、2005年《日本研究》第3期(日本杂志研究社)、2006年《人民外交》第2期(人民出版社)、2006年北大亚洲太平洋研究院主编《文明视角下的中日关系》(香港树仁出版社)、2006年《粤海风》第5期(广东省文学艺术联合会)。日文稿载2006年《東アジア共生モデルの構築と異文化研究》(日本法政大学刊)。本文作为“参考文献”编入本书时,适当增添了2005年以来的若干材料。

年代以来,在某些社会层面中又强力地宣传“中国威胁论”。这两种不同的表述都是由不同的心理认知感觉提升表现为社会特定群体共同的意识形态。

第三层面,则是在上述社会共同的意识形态发展到一定程度,在社会意识形态中聚合的“能量”发生“强弱势态”的变化中,它可以转化成“行动激情”。比如20世纪50年代和60年代初,在“原罪和反省”的中国观念的推动下,(例如原晖中将远藤三郎把战刀交给毛主席),日本知识分子中的一些人,把在战争中抢夺的中国文献典籍归还中国,认为自己身背着“无法无天的罪恶”,而当前典型的‘行动激情’,就是日本国家行政首脑参拜靖国神社。

正是在这样的意义上说,假如我们要理解战后的“日本中国学”,要研究中日诸层面的的关系,要研究东亚的局势和世界的走向,就要把住“日本人的中国观”这个“脉”。不真切地把握有关层面的“中国观”,我们就会瞎子摸象,以“自我感觉”替代“事实真相”,以“激情”替代“理性”,以“一个群体的局部”替代“整个国家和民族的根本利益”。

正是基于学术研究的实证观念的基本立场,我本人从“跨文化研究”的视角一直关注着当代日本社会文化思潮状态,特别关注其中的主流话语中表述的“中国观”的状态。

我只是站在一个比较文化研究者的立场上谈论我个人所能接触到的日本,我所体验到的日本和观察到的日本,当然也有我在多种文献上著作中所读到的日本,从中归纳出日本社会主流层面对于中国的“认知观念”,希望为有兴趣的各位提供若干线索并与我的思考交流。

我们知道,一种社会观念的形成是取决于很多种社会因素的,按照比较文化论的说法,它具有多元跨文化的“文化语境”。就“日本的中国观”来说,至少取决于七个层面的状态:①它首先取决于日本国内自身的政治经济和文化状态;②取决于日本在东亚地区的生存地位;③取决于日本在整个世界上的地位和作用关系;④取决于他们所判断的中国国家状态;⑤取决于他们对中国在国际关系中的地位和关系的理解;⑥取决于日本与中国在政治、经济和文化各个层面中的利益关系;⑦取决于两国历史上的政治、思想、文化等的联系与关系。

上述七种“文化语境状态”的静止只是相对的,能动则是绝对的,所以,从自然辩证法的立场上说,日本人对中国的观念属于“能量不守恒”定

律,是一个极为复杂的“量变”与“质变”交替进行的运动过程,

对于战后日本的中国观念,我以为大致可以分成三个时代加以考察:

第一个时代是从日本战败到中国文化大革命,也就是大概从 1945 年到 1966 年这 20 年左右;

第二个时代是文化大革命的 10 年,即 1966 年到 1976 年;

第三个时代,则是从 1976 年文革之后,也就是从上世纪 70 年代末期到现在,也就是 30 年左右的时期。

每个时代又可以分出很多阶段来,我想向各位谈论的是我所体验到和观察到的这三个时代中日本社会占主流地位中国观。日本社会像其他社会一样,是立体的,多层面的,每一个日本人都可以有一种对中国的看法,我想讲的是这些时期中主流层面上的那些中国观念。

第一个时代从 1945 年到 1967 年这 20 年间,日本社会中所表现的“反省的和原罪的中国观念”有相当强烈的层面。这主要表现为这个民族中以知识分子主流为代表的社会群体对于战争中罪恶的反省和追究。

在战后的最初的 20 年间,日本知识界主流为什么会形成原罪的和反省的中国观呢?

第一个原因是日本发动了对以中国为中心的亚洲和太平洋地区的侵略战争。这场战争是以日本的溃败而告终的。战争对亚洲人民造成了极其惨重的后果,同时对日本国土和国民本身也造成了极为严重的后果。日本在战争结束的时候已经面临着崩溃和灭亡的边界了。

1946 年日本的经济情况是:全国有 119 个城市几乎已经被夷为废墟了。所谓夷为废墟就是说盟军的美国军队从 1943 年开始对日本国土进行持续的轰炸,到了 1945 年日本投降的时候,有 119 个城市几乎已经被夷为废墟了。比如名古屋市和仙台市。当时除了火车站附近以外,整个城市都已经被夷为平地了。1946 年日本的钢产量为 80 万吨,相当于 1941 年的 15%;煤产量是 6330 万吨,相当于 1941 年的 21%;石油的库存量为 494 万桶,是 1941 年的 10%。全国当时除了空气是可以自由供给的以外,完全实行了配给制度,每天每个日本人的粮食为 290 克,其中 40% 为豆类。他们生存在这样一个已经完全破败的环境之中。这时候从 1945 年底开始到 1946 年,日本在海外的即在中国的、东南亚的溃败的军队,有 360 万人正在返回国内,随军家属也有 350 万人,而国内有 400 万人曾经从事军事工业

生产,现在全部被停止了,他们被抛掷到社会上。日本本土当时尚有驻守的军队和警察 250 万人也被盟军解散,总加起来大约有 1800 万人左右立时变得无家可归。30 年代的日本有将近 6000 万人,减去战争中死掉的一部分人,这时候共有大约 5300 万人,其中有 1800 万人流浪在这样一块狭小的土地上。当时他们的条件极为困难,大学教授在马路上捡拾垃圾,大学生们在美国军营的边上捡美国人吃剩的罐头,然后用几十个罐头刮出里面的残羹,放上水在火上煮,半罐头的杂物要吃上几天。公园里到处挂着醒目的标语:“禁止自杀”。因为遍地都是没有办法活下去的人。正是在这样一种生存几乎毁灭、民族遭到严重摧残的情况之下,生存的实际状况推动了一部分以知识分子为主体的日本人开始诅咒战争,开始意识到自己身负着一种历史的罪恶,开始进入到反省的层面上来了。

第二原因是,在自己民族陷入如此溃败状态中的时候,原先在战争时期流亡在国外的反战的民主人士开始回聚到本土上来。日本在法西斯主义专政日益严重和残酷的过程中,一部分反战的民主人士被投入了监狱,一部分人就流亡到了世界各地,其中有相当部分到了中国,比如说以野坂参三为首的民主人士就生活在中国的解放区。战争结束后,流亡国外的民主人士开始回国,而囚禁在国内保住性命的那些民主人士也得以释放。

日本是亚洲地区最早传播马克思主义的国家。“communism”、“socialism”在我们汉语说成“共产主义”、“社会主义”的这些词汇都是从日本语的汉字组合中引入的。毛泽东主席多次讲到河上肇这样著名的经济学家,著名的马克思主义者,他在京都大学这样著名的大学中长期开设有“《资本论》讲座”。当时剧作家坂本胜还把《资本论》编成了 17 幕的戏剧。虽然没有多少人能看懂,但是能够把《资本论》这样一部揭示资本主义生存与运作原理的巨著做成戏剧,在舞台上演。我们就足以知道,那个时候的日本曾经有过一段马克思主义传播的时代。日本共产党也曾经有过相当活跃的时期,随着军国主义的发展和国家政权日益法西斯化,共产党分裂了。一部分人转向了,一部分人流亡海外,一部分人入狱了。这个时候,流亡在国外的人士和出狱的民主人士结合起来,日本国内的反省思潮逐步有了领导的力量。

第三原因是,从 1947 年起,激进的民主人士开始在日本社会上重新传播社会革新的舆论。1952 年日本出版的《国民文库》,总共有 114 种著作,其中马克思和恩格斯的著作有 20 种,列宁的著作 22 种,斯大林的著作 15

种,毛泽东的著作9种,刘少奇的著作2种,此外还有我国马克思主义理论家胡乔木、胡华等等的著作加起来一共71种,占114种著作中的62%。马克思主义系统的著作在50年代初期,作为《国民文库》,被强有力的社会激进派所推进,对他们的国民思想产生了相当的影响。除了这些理论著作以外,当时社会上开始流行起中国的“人民文艺”。何谓中国的“人民文艺”呢?按照1959年12月日本出版的《现代中国学》词典的解释,所谓“人民文艺”指的是现代抗日战争中,以延安为中心的解放区成长起来的人民文学。到1956年为止,日本翻译出版的中国的人民文艺,比如说有周立波的《暴风骤雨》、冯雪峰的《回忆鲁迅》、老舍的《四世同堂》、叶圣陶的《芳儿的礼物》、柳青的《铜墙铁壁》、孔厥和袁静的《抗日自卫队》、赵树理的《李家庄的变迁》等等。还有《太阳照在桑干河上》《白求恩大夫》《八路军》《东洋鬼军败亡记》(此即马烽的《吕梁英雄传》)《新中国短篇小说选》《中国解放区诗集》等等。(关于人民文艺在日本的传播,详细的你们可以读我和王晓平先生写的《中国文学在日本》这本书)。这样一些强有力的社会科学著作和人民文艺在日本流行,创造了特定的社会舆论和思想氛围,使日本国民获得了一种新的精神和思想,促进了他们观念的变化。竹内实先生告诉我说,“1949年我从京都大学毕业,从这些著作中看到了中国的另一面看到了光明的中国,受到很大的鼓舞。”1952年的五一劳动节,上万青年学生和爱国者在东京的皇宫广场前示威,要求日本民族独立和政治民主,示威的群众向警察扔了汽油瓶、燃烧弹等。这就是当时震动世界的“May Day事件”。竹内实说:“我参加了游行,看见了当时的现实,加上我从‘人民文艺’中得到的启示。游行回来,我参加了日本共产党。”他自己也开始从事中国人民文艺的翻译,做了许多有益的工作。

第四原因是,促使日本人形成原罪心理的还有中国政府在战后采取的对日本的两项重大政策。虽然现在我国国民中间对当时采取的这些政策有不同的看法,但是在当时,从远东发展的历史来看,这两项政策是具有战略性意义的,是高瞻远瞩的:

一是,中国政府和中国人民对日本军国主义的重大战犯实行了惩罚和教育相结合的方针。

日本战犯是日本军国主义的核心成员,他们都是罪恶累累,其中罪行特别巨大的必须判处死刑。我国政府在远东军事法庭和国内军事法庭上都是遵守这样一个基本原则的。在我国军事法庭上,对其中大部分成员放

下屠刀之后,只要表示悔改之心,也坚持以教育为重的原则。1956年6月17日,中华人民共和国军事法庭对17名战争罪犯依罪量刑,同年6月21日,又宣布对335名日本战争罪犯认定罪行,接着在同年的6月到8月,分批宣布,中国政府本着最深厚的人道主义精神,对1017名已经认罪的日本战犯予以特赦,遣返回国。这个举动在东亚地区和整个世界引起了巨大的反响,在今天来看,可能很多人会对这样一个处置提出各种各样的异议。但对当时促进日本的反省和原罪是起了相当的积极作用的。这样一些旧军人在回国以后,其中有不少人公开忏悔自己的战争罪行。我今天带来一本书,叫做《天皇的军队》。《天皇的军队》是当时中国政府特赦的原日本第59师团长藤田茂中将的口述史。藤田茂是一个战争罪犯,被我国军事法庭判处18年徒刑,后来以特赦的方式遣返回国。他回国以后,组织“中国归还者联络会”,提出“揭发日本军国主义侵华罪行是日中友好运动的起点”。他自己向记者熊泽京次郎讲述了他所指挥的第59军团在中国土地上所犯下的各种各样的罪行。提出“加害者としての記録の必要性”(记录加害者的经历是必要的)。书里面详细记录了他的部队是如何虐杀中国民众的,同时也表达了他的忏悔之情。熊泽京次郎以《天皇的军队》为名,向世界揭示了“天皇军队”的真面目。1974年秋天经周恩来总理批示,北京大学“社会科学访日团”6人访问了日本8个城市14所大学,我是其中的成员,“中国归还者联络会”提供了许多真诚的支持,对我们倍加保护,受到我国驻日本大使馆高度的评价(当时的大使是陈楚先生),1975年9月藤田茂组织了“日本旧军人访华团”访问中国,周恩来总理在重病中接见了这些日本旧军人。9月30日,他们还访问了北京大学,看望了“访日团”的成员。50年代同时被特赦的还有一名叫远藤三郎的日本陆军中将,他在1956年被释放后同年底就申请访问中国,毛泽东主席接见了,他把一把日本军刀亲手交给了毛主席,表示日本军人从此永远不再和中国打仗了。毛主席在接受了他的军刀以后,送了他一幅齐白石先生的原作,上面有毛主席的亲笔题词“承远藤三郎先生惠赠珍物,无以为答,谨以齐白石画一幅为赠”。远藤三郎回国后于当年写了一本书,叫做《旧军人所见之中共——新中国的经济、政治、文化、思想的实际状况》。1972年远藤三郎再一次以“日中友好旧军人之会”会长的身份访问中国,受到了周恩来总理的接见。他回去又写了一本书,叫做《日中十五年战争和我》,里面讲了他是一怎么样作为一个将军级的人物参与了15年的侵华战争的,反省他本人

和他的军队在对华战争中的罪恶。这无疑是具有重大积极意义的。

承如各位知道的,21世纪初期,日本老兵史东郎揭发了日本军队在南京犯下的罪恶,对于他的揭发与忏悔,中国人民给予了很高的评价。但是,我们的新闻媒体把史东郎的忏悔称之为“第一个日本侵略军人的忏悔”,显然与历史事实不相一致。在此之前30多年,藤田茂、远藤三郎等这样一批日本的战犯,从将校军官到一般士兵,已经有过自己的忏悔的表述的。我们是“唯物论者”,必须尊重这样的历史和历史事实。

二是,现在争论最多的,则是中国政府从中日两国最深远的战略意义考虑,从未来远东发展的最长远战略着笔,正式表示放弃政府间的战争赔款。根据远东军事法庭的计算,从1931年“九·一八”事变起,日本对中国的15年侵华战争给中国造成的直接经济损失在800亿-1000亿美元左右,间接的经济损失在2000亿-4000亿美元左右。两两相加将近5000亿美元。1946年日本的外汇结算只剩下20亿美元,以它库存的20亿美元,要向中国赔偿5000亿美元,假如说以每年赔偿10亿美元来计算,需要500年才能基本偿清对中国的债务。按照这个计算办法,日本这个国家五年之内在经济上就会解体。中国政府从整个东亚地区的战略考虑,在确保日本民族生存的条件之下,宣布放弃了战争赔款。这件事情在今天引起了很多的议论也是历史发展的必然,其中有人说,因为美国、英国、苏联和中国对日本可能的赔款“分钱不均”,所以就主张干脆不要,这一说法不过是当代人生活的有趣经验的表现了。如果站在远东的战略位置上考虑,我想这些战略家们所做出的行动是具有深远的战略意义的。这些战略意义的支点在哪儿呢?凭我粗浅的体验,我认为这是基于第一次世界大战后战胜国处置德国的历史教训,就远东格局乃至整个世界格局来说,保持日本这个国家的生存条件和保持其民族的完整性,对稳定东亚乃至世界的长久的和平是有极为重要的意义的。1965年5月31日,中国政府代表赵安博先生会见日本议员宇都宫德马时有这样的表述:“中国不想靠别国的赔偿进行建设,像第一次世界大战的战败德国那样支付巨额战争赔偿对和平是有害的。让没有战争责任的一代支付赔偿是不合理的……”赵安博的表述,当然是中国最高决策层的战略决定。中国国家这一具有伟大战略意义的决策并不能为一般的国民所思索和认识,但在60年间世界格局的巨大运动中却事实上显现了巨大的历史价值。

我以为正是由于上述这样的复杂的多层面原因,促成了日本在战后

20 年原罪和反省的中国观念。那么这种原罪和反省的中国观表现在哪些方面呢?

我想主要表现在三个方面:

一种是他们的原罪意识,他们承认自己是有罪恶的;一种是谢恩意识,感谢中国保存了他们的民族;还有一种是追求的意识,即以新中国为日本未来的榜样。这三种意识是互相融合在一起。

上面说到的竹内实教授在 1953 年随日本轮船“黑潮丸”护送在日本殉难的中国工人的衣物回国,担任随船翻译。在天津大沽码头,中国廖承志先生讲话,竹内实担任翻译,他涕泪满面,以致无法工作。当时的中国,对日本的这一代人来说,既是沉重的,又是炙热的。它是新生、和平、人道的象征,是神圣的形象!现在已经从早稻田大学退休的一位女教授是我的老朋友,她在上世纪 50 年代中期第一次历尽千重万难取道从香港来到中国。她告诉我说,在当时日记上她写道“啊,这是自由的国度,神圣的国度!我实现了我的目标——到中国去!我要实现我的追求——创造一个如中国这般自由幸福的日本!”我们在今天作为一个中国人读起来还是很感动。

反省中的日本知识分子,表现了可贵的觉醒,实藤惠秀先生在 1960 年把当年从中国强行取走的文献书籍归还了中国。他自己写道:“日本侵略军以查禁‘危险文书’为借口,从中国沦陷区各大学抢走大批图书杂志,运回日本……我以整理为名,接受了一些资料。今日细想起来,真是无法无天的罪行啊!”他于 1960 年访问中国,他说“我把自己从中国用不正当手段拿走的 40 余册图书送还中国。中国方面由对外文化协会长楚图南先生接受。当时,我全身出了冷汗。”(请见实藤惠秀《日本中国留学生史》)。实藤先生以实际行动表示自己的真诚的忏悔反省之心。

这些都是很伟大的举动,它向中日两国的国民,也是向世界显示了怀抱有正义感的日本知识分子的真诚忏悔、热烈的追求良心。

所有这些都表示在战后的最初 20 年间,两国国民的心灵正在逐渐沟通,日本民族中具有良心觉悟的社会阶层正与中国人民一起努力推进中日友好,在当时美苏对立的险峻的“冷战”格局中,中国艰难地创造了东亚的和平,并增进了中国在世界中的地位。

这样一种由民间发生的对中国的“原罪与反省”的中国观念,在日本的各种政治势力中也产生了实际的回响。1954 年庆祝中华人民共和国建国五周年,当时云集北京的日本众议院和参议院议员就有近 40 位,比日本

国会内一个委员会的成员还要多。他们中有在参加了斯德哥尔摩世界和平大会绕道苏联来访的“日本议员团”成员包括当时改進黨成员櫻内义雄、園田直、松浦周太郎,自由党的西村直己,劳农党的黑田寿男,共产党的須藤五郎,右派社会党的今澄勇;还有从香港入境的“日本各党派知名人士议员访华团”,包括自由民主党山口喜久一郎、小川平三、宇都宫德马,左派社会党鈴木茂三郎、佐佐木更三,右派社会党河野密等人。

如此众多的日本政治家和社会知名人士聚集北京,表现了新中国的强大的吸引力,也表明了寻求“中日友好”在当时日本的多层面中成为无法抵御的潮流。在这些人士中,如園田直后来成为福田内阁的外务大臣,在1974年与中国合作完成了《中日和平友好条约》;宇都宫德马长期担任“日中友好协会”会长;黑田寿男、櫻内义雄等,一直是强有力地主张中日友好的上层政治力量的中流砥柱。

当然,这并不表示在日本国内就没有敌视中国的势力了,只是当时在强大的民主民族运动下,这种战争残余势力被压抑下去了,而没有被显现出来。所以虽然当时国家之间并没有正式的外交关系,可是民间友好的渠道却是越来越宽阔了。1972年中日之间建立正常邦交的时候,周恩来总理说道:“这基本上是由于两国在民间的友好运动而推动和获得的。”

第二个时代,从1966年开始中国发生了文化大革命。这是一个对世界历史进程产生了重大影响的社会运动,而且对于世界民主运动所产生的影响和随之而带来的打击是无可比拟的。中国这么大的国家和这么多人口经历了这样整整十年的运动开始改变了日本人对中国的一些基本的看法。在这样一场文化运动中,日本人知识界主流的反省和原罪的中国观逐渐开始分裂。

我把这一时期的观念称为“文革的中国观”。文化革命对日本社会的冲击是非常大的,由前20年间中日民间友好运动造成的巨大惯性迫使日本知识界对中国的文化大革命产生这样或那样的评价。今天假如我们做一个形而上的分析,也就是做一个绝对性的分析,无非就是两种观念。一种人赞成中国的文化大革命,一种人反对中国的文化大革命。按照我们通常的逻辑认为,赞成文化大革命的观点是错误的,而不赞成的那种人很可能是深谋远虑的,或者思想境界是很高的。这一阶段中的“日本人的中国观”,我以为不能以我们现在关于“文化革命”的判断的立场作为评判他们

的标准,而应该以“日本”自身的“文化语境”作为考察的基本点,实际情况则是非常复杂的。

依据我的观察和体验,赞成中国文化大革命的人主要是三个层面的。

第一个层面的人是在理论上信仰马克思主义,对于中国是充满了信仰的。注意我说的不是一般的友好而是一种信仰,是一种“中国信仰”。这样一些知识分子在年轻的时代就是在日本以及世界其他地区从事马克思主义的运动,他们曾经为马克思主义理想在国内和国外坚持过抗争或进行过斗争。但是他们没有在日本实现马克思主义,却在中国看见了马克思主义国家的诞生,所以他们认为中国就是马克思主义成功的实例,所以就幻化成认为中国的一切都是马克思主义的表现。然而他们没能了解中国历史的复杂性,也没有能够了解中国革命进程的复杂性。他们向往中国的道路却没有能够完全理解中国的道路。我所尊敬的日本历史学家井上清教授,他是日本杰出的历史学家,他的一生是极其伟大的,他刚刚去世不久。在钓鱼岛问题上,他是第一站出来公开主张“钓鱼岛是中国的领土”,直到2003年去世始终坚持认为钓鱼岛是中国的领土。他经常收到子弹、刺刀这样一些东西,但他还是坚持认为历史的基本事实。他年青时代就追随马克思主义,他把新中国看成是马克思主义的象征。所以在中国文化大革命刚开始的时候,他就欢欣鼓舞,他认为中国的文化革命运动是为了保持马克思主义的纯洁性,是在亚洲地区最重大的示范。他是抱着一种真诚的、善良的心来理解中国的事务的。我国周恩来总理曾经先后14次接见过他。他们对于中国的执着,有时候就妨碍了他们更加深刻地了解中国的实际情况。他们在中国文化大革命结束以后,在日本受到很多的谴责,我真的为他们很难过。

第二个层面是有不少日本知识分子相信中国的文化大革命,是从自己生存的实际情况出发而产生的思想情绪。例如很多日本人对自己生存的现实和日本的教育制度不满。他们从自己的状况出发从中国的革命中看到了很多新鲜的因素。我认识的一位非常有名的日本老先生,在1974年的时候他对我说:“我听说你们的教育革命很有意思。你们把学生全部集中在学校里,每天晚上11点要熄灯睡觉,每天早上6点钟起来跑步。多么健康的年轻一代呀!而我们的学生晚上不睡觉,早晨不起来,是烂掉的一代!”他不明白中国的“教育革命”到底发生了什么,但是他从外观上看,觉得这样的训练充满了朝气,是健康的一代。像他这样的人还有很多,他们

没有经历过文化大革命本身,所以觉得中国文化大革命是很有意义和价值的。

第三个层面,我们看到,在日本支持中国的文化大革命的人中,有一部分极端的个人集团者,是投机取巧者和谋取私利的集团。这是日本人中的政治投机分子。他们知道依附在中国这样一个大国身上会有好处,于是他们就组织各种各样的社团或者莫名其妙的党派发表声明来支持中国文化大革命。比如在我们的《人民日报》上发表的什么“日本劳动党声明:日本劳动党全党坚决支持中国的文化大革命”。这个劳动党在日本什么地方呢?这个劳动党就是六七个人组织起来的,还不如我们的一个“战斗队”。他们发表声明,而我们的《人民日报》也刊登他们的声明。因为当时的中国“领导集团”也需要获得全世界的支持。也是一种政治投机。我们常在报纸上读到日本的一个什么团体声明支持中国的文化大革命,你仔细去调查一下就会发现它是一个很小的、没有根基的、是利用中国的文化大革命来造就他们自身力量的投机取巧式的小集团。

当时也有相当的人是反对文化大革命的,而且这种反对在后期是越来越强大的。我想他们也有各种各样的情况。

第一种反对中国文化大革命的是一些执着于中国传统文化的学者或文化人。他们对中国的传统文化非常尊敬非常喜欢。当他们看到文化大革命是以传统文化为革命的目标,是以打倒文化为幌子的,他们感到非常不理解,而且感到非常反感和愤怒。1974年12月1日,京都大学举行一个学术报告会,报告人是日本研究中国学的巨擘,著名的吉川幸次郎先生。他当时担任日本外务省顾问、京都大学名誉教授、日本艺术院院士、东方学会会长。他报告的题目是《物茂卿与其他日本先哲对中国诸子的研究——日本江户时代的儒法思想斗争》,他以讲述日本江户时代儒法思想斗争为由头,批评中国对于孔子和对于儒学的批判。他一上台就拿了一本书挥一挥,这本叫做《论语新注》。他说这本书是他做的,已经印了16次3万本了,一次一次重印说明有很多日本人在读它。他说“一个日本人可能不了解中国,可是他读了孔子,读了鲁迅就了解中国了。”我想他对中国充满了激情。然后他把书又挥了挥,把我叫了起来,他说这本书我送给你了。各位要知道这是非常危险的举动。在中国正在进行“批林批孔”的高潮中,一个外国人在公开的场合向一个中国人赠送一本中国要批判的最高的代

表《论语》，这是一个重大的政治问题啊。当时我有点害怕了，但我还是思路清晰的，硬着头皮把这本书收了下来，当天晚上打电话给我们大使馆的文化参赞李连庆先生，他是个非常豁达的人，让我把这本书送到北大图书馆，现在这本《论语新注》还在北大图书馆保存着哩。吉川幸次郎在这个讲话里面，尽尽地嘲笑了中国进行的“批林批孔”。我想吉川幸次郎因为执着于中国的传统文化，由此而对这场“革命”很反感。我以为有相当一批日本学者是这样的。

第二个层面上对中国文化大革命持批评态度的是一些对中国历史的发展和现实情况的真实情况比较了解的学者。他们在自身的生存过程中，对中国的历史和现实有很多的把握。所以，他们认为这个革命是假借文化而进行的一场政治革命，而在革命进程中间对中国的很多优秀学者和知识分子以政治的罪名进行迫害。比如说竹内实先生，他在报纸上写文章说：“我百思不得其解的是，红卫兵要打到资产阶级，这或许是对的，可为什么却要从肉体上消灭作为共产党人的像翦伯赞这样一些对中国民族非常忠诚的学者呢？”他说：“我看到各地红卫兵乱纷纷，背后有各种势力的支持，我担心中国会像北洋军阀时代那样分裂吧？”在这种深刻的思考当中，他们对中国文化大革命持批评态度。当时的中国统治阶层对他们也采取了很严厉的制裁。

第三种状态来自对中国的革命精神感到恐惧的日本人。日本长期以来在某些阶层中对中国有一种恐惧感，一方面他们觉得自己非常有实力，但另一方面在骨子里他们知道自己不过是亚洲东部的一个小国。他们觉得一个强大的中国必然会对他们造成威胁。中国的文化大革命中以非常“革命”的姿态，把自己作为全世界革命圣地表现出来，这些日本人就有一种非常恐惧的感觉。有一位日本先生跟我说，他看见毛主席检阅红卫兵，一卡车一卡车的红卫兵经过天安门广场，挥动着毛主席的语录，喊着震耳欲聋的口号，感到自己头昏脑胀，万分恐惧。他确实有一种非常可怕的心理感觉。他们对中国有一种神经质的感觉，老觉得强大的中国对他们构成危险，所以对中国总是保持一种不赞成的态度。在文化大革命中间，他们虽然看到的不是中国的经济力量强大，而是政治力量的强大，这种强大的政治形象让他们感到害怕。现在，他们又对强大的经济力量感到害怕了。

第四种反对中国文化大革命的力量是一些长期敌视中国的日本人。比如“青岚会”，由日本的国会议员们组成。这些人不是因为中国有了文

化大革命他们才反对中国,而是因为大革命发生在中国他们才反对,他们对于中国发生的任何事情都要非议,加以反对抨击。他们是一批敌视中国的“职业反华”的日本人,对中国长期以来心怀不满,在这个层面上,就积聚着很多后来膨胀发展成为具有日本国家主义、民族主义以及日本皇国国家观念的分子。

第五种是从完全不同的层面上展开的。我们知道日本共产党是坚决反对中国的文化大革命的。这是有着他们特殊的原因的,我没有时间展开了。

文革以后日本人的中国观就进入到第三个时代了,到现在也将近有30年左右的时间了。文革以后的中国观呈现一种非常复杂的状态,我称它为“变异的中国观”。是什么促使日本人从70年代后期到现在30年之间观念发生很大变化呢?

按照比较文化的理论,则是“文化语境”发生了变化,生存条件发生了变化,东亚的经济文化和政治格局发生了变化。

从1964年日本举行奥林匹克运动会以后,这个国家的国力有了重大提升。这个时间,正好与中国发动“文化革命”相前后。在20年中日本经济力量也逐渐发展成为亚洲最强大的国家。一个曾经面临快要崩溃的民族,以20年的时间变成了亚洲经济最强的国家,他们在经济力量上具有无可比拟的优势,而在科学技术层面上也有了很大的提升。从1949年京都大学教授汤川秀树先生获得诺贝尔物理学奖以来,日本连续获得物理学、化学、生物化学、医学和和平奖的12个诺贝尔奖。科学昌明的思想、科学领先的思想也急剧上升。

随着国内力量的提升,强化了日本在国际关系中的地位。尽管日本这个国家在东亚国家中的名声不好,但是在整个国际事务方面却有某种不可替代的作用。到今天为止,所谓世界七国首脑会议,亚洲只有日本作为世界七大强国之一参加了。

这对于日本国民的精神形态有重大的刺激。日本战后在民众中流淌着所谓的“民族屈辱感”得到了大量的释放。

所谓“民族屈辱感”,这是与所谓“民族使命感”共为日本民族围绕第二次世界打战在普遍的民众中存在的一组“同意背反”的精神概念。

当年日本军国主义在发动战争的时候,他们把战争的目的“虚幻”成

“全民族的伟大的历史使命”(这就是所谓“亚洲解放论”),从而动员每一个国民以疯狂的热情执行这样的使命直至送命。我们读1941年7月7日日本满洲第254部队中士山本义雄的家信中,有如下的表述:

自从离开故乡鹿岛时起,自己一直坚定,一直等待着即将到来的日子。终于这一天就在眼前,当此之时,我将此生命献给国家,粉身碎骨而成为“大陆之花”……我绝不期望再有与各位重逢之日,在已经超脱“生”与“死”的现在……为了确立“八纮一字”的共荣圈和我国同胞的前途,要奋斗到只剩下最后的一个人(载《圣战书信集》1942年版)

在同书中还收集有一个小学五年级的学生坂本宽在听到了天皇诏书发动太平洋战争时候写给他在中国进行侵略战争的叔叔的信,有这样的文字:

叔父大人,12月8日,宣战的诏书终于下达了。那是一个久已等待的向一亿人发起总进攻的日子……聆听对美英宣战的诏书,谁不怀着热血沸腾的激动……我想叔父大人恐怕同样是热血沸腾……近日在支那大陆,有亲爱的战友倒下……啊,老天终于要惩罚他们了。我大日本承上天之神圣使命,以圣战的名义开始了大东亚的创造之战。叔父大人能够参加这一战争的第一仗,真是无上的光荣(见同上书)

这是一个小学五年级学生的话,这就是日本国民战争期间的“使命感”。

但是战争的最后的结局,彻底地粉碎了他们的梦想,国民精神的许多层面从癫狂的“使命感”转化成“屈辱感”和“愧疚感”。作家武田泰淳在1947年写的小说《审判》中有这样的表述:

(主人公的原士兵二郎)由战败所带来的痛苦和悲哀,不容易消失……虽然说想到公园里去,但却又不愿意让别人看见自己从前曾经到处耀武扬威如今却一败涂地如同丧家之犬的摸样,则尽量控制着内心暗藏着的自卑感,神经一直紧张着……(收入《敌人的秘密》文集,河出书房,1947年)

从20世纪60年代开始的日本综合国力的全面提升,日本国民开始从战争失败的“屈辱感”中摆脱出来,由于当时社会复杂的“文化语境”,这种摆脱“屈辱感”的精神导向被重新被引向了“大国主义”与“民族沙文主义”层面,当然还没有达到战前这种疯狂的程度。

第二个变化,70年代中期之后,日本无论在地方政治的层面中,还是在国家政治的层面中,保守中庸的势力有很大的增长。假如我们把“自民党”作为一个保守的联盟,1958年到1974年间,它在议会的得票率呈现下降趋势,而1975年以后,却上涨看好。依据《朝日新闻》的材料,自民党在众议院的席位比率是这样的:

1976年为41.8%,1979年为44.6%,

1980年为47.9%,1986年为49.4%。

从世界各国文明的进程来看,国民年收入愈多,保守党得到的支持就愈多。美国的情况也表明了这一特征,而70年代中期以来,日本中产阶级已经成为社会中的“中央集团”。同时,在历史自然的进程中间,随着战后代际更替,新的两代人在一种既传统又西化的教育环境当中许多人丧失了历史的记忆,在幻觉中间提纯日本的文化,在民族意识中开始形成一种错位的大国文化意识。

第三个原因,则是在战后对日本军国主义的整肃中,由于当时在50年代初就发生了美国和苏联的“冷战对立”,形成了冷战格局。美国投入到朝鲜战争,把日本变成了支持这场战争的“后勤基地”。这样,二战中的同盟国已经完全分裂和对立了,没有时间也没有能力对于日本旧天皇国家体制进行彻底的整肃和改造。这样就产生了至少三个方面的后遗症。随着时间的推进,这些后遗症便开始发作,表现出来了。

第一个后遗症,没有对当时参与战争的所有战犯进行整肃。战后,同盟国与新建立的德国政府,无论是东德还是西德追查的“战争责任者”据说有38万人之多,其追捕的有效期直到今天。中国在抗战胜利后追捕“汉奸分子”,在国民党统治地区,被起诉的汉奸有三万余人,定性为汉奸而免除刑法的有,两万余人,通缉负案在逃的汉奸有7600余人,共计仅仅在国民党地区追查“中国人战争责任者”为五万余人(至今还没有公布解放区的惩罚人数)。但是,在日本国内追捕和惩罚的战争责任者不仅远远少于德国,而且连中国一个地区惩罚的帮凶的人数都不够,这就留下了严重的后遗症。大批对战争负有直接责任的漏网分子,先期在民主势力的冲击下

潜伏下来,在合适的政治文化氛围中开始在各种舞台上活跃起来。被研究者经常作为典型案件提出的,则是被认定为 A 级战犯的岸信介竟然于 1948 年被释放,在 50 年代两次出任日本内阁总理大臣。岸信介为首的日本内阁,是战后中日正式恢复邦交之前最为“反华”的政府。又如参与了战争实际活动的中曾根康弘在 80 年代中期担任日本首相,提出所谓“战后总决算”,开启了日本政府首脑参拜已经供奉了东条英机等甲级战犯亡灵的靖国神社的恶劣先端。

第二个后遗症则是没有能够改造日本军国主义国家的象征性符号,如《君之代》国歌、“太阳丸”国旗等。与德国不同,日本至今也没有新的国旗,没有创造出一个新的国歌来。当然作为现在日本所用的国旗和国歌,我们在所有公众场合都应该保持对它的严肃性,这是出于对一个主权国家的尊严的尊重。但是我们从追求战争责任的角度来说,它仍然是日本军国主义的符号。因为这面国旗当年是随着残酷的征服战争插遍了所谓“大东亚共荣圈”的所有的土地上的,因为《君之代》这首歌也是奏响在亚洲太平洋所有被占领地的上空的。最严重的是,作为战争国家的总体制符号——天皇制国家组织形式被保存至今,从而成为日本所有国粹主义、皇国思潮的寄生性的总基地。

第三个后遗症是由于在第二次世界大战期间,日本、德国、意大利这些国家结束战争的形态是不同的。比如说德国是由盟军共同攻入而被占领的,日本却只是被一个国家也就是被美国独家占领的。这样在日本的国民中间产生了一种不可逆转的“臆想性意识”,即所谓日本并没有败给同盟国各国人民,没有败给盟军,当然也就没有败给中国,日本仅仅是败给了美国。这是一种历史的错觉。日本国民认为日本既然是被世界上最强大的国家打败了,那么日本虽然败战了,也仍然是世界上的第二强国。这样,在战前和战争中形成的对亚洲各国,对中国、朝鲜和东南亚的蔑视意识,在合适的土壤中又旧病复发,造成的后果是极为严重的。

这个时期中日本对中国观念的变化中有三种观念迅速膨胀和变异。

第一种变异观念是神国观念。即鼓吹日本是一个神的国家,一个最优秀的国家。20 世纪 90 年代森喜郎在担任首相以后多次讲到“日本是一个神国”。他每次说的时候,日本的民主力量和亚洲各国都对他表示抗议,但他还是说。这也就是说“神国”概念对他来说已经根深蒂固。

“神国思想”是日本古代传递至今的一个意识形态体系它主要包含着

两个认识论层面。第一个层面认为日本是一个由诸神(かみがみ)拥护而形成的“神圣的国家”。这就是对日本的“记纪神话”系统中的“创世神话”加以“历史化”和“现实化”。第二个层面认为“天皇”是“诸神”的子孙,是“天神的后裔”。这就是对日本的“记纪神话”系统中的“建国神话”加以“历史化”和“现实化”。由这样的两个层面的“信仰”综合而成为一个认识论体系,体现为对自己的“以天皇为中心国家体制”的“绝对的优越感”。自古以来一直在日本历史的底部流淌着,一旦社会危机的时候,特别是社会遭遇到外来危机的时候,它就会很快地以各种形式浮现到社会意识形态的表层,成为在社会上动员最普遍的大众显示保卫自己的力量。

从日本思想史上说,“神国”的概念最早见于8世纪时代成书的《日本书纪》中“神功皇后讨伐新罗”的记事。作者借用新罗王的口吻说:

われ聞く、東に神国あり、日本といふ。また、聖王有り、天皇といふ。かならずその国の神兵ならん、あに兵を挙げてふせぐべけんや。”(于是,新罗便不敢抗击日本军队),“戦わず服属した

8世纪的这个记载,借用新罗国王之口,传达了“日本作为神国”是不可战胜的。14世纪的《神皇正统记》。开始完整地把日本皇谱按照神话编织起来,论证日本的天皇是神的后裔。此书的第一句话说“大日本国乃神国也”。

在日本的历史上,这样的“神国”意识形态有过四次所谓“高昂的”即是具有狂热性的表现。

第一次是在镰仓时代蒙古人进击日本的时候;

第二次是在丰臣秀吉进击朝鲜的时候;

第三次是在幕府末期与西方列强遭遇的时候;

第四次是在20世纪对中国、东南亚、太平洋各国包括美国的侵略战争的时候。

从上述历史的表述中,我们可以看到所谓“神国意识”,它是以“文化”为契机,以“政治”为媒介,最终表现为极具爆发力的军事行动。

有人认为,日本民族挥之不去的“神国意识”的产生与发展,是与它本身处在“巨大文明圈”的边缘这样的地理政治密切相关联的,只有这样才能在“大文明”的压力中保持所谓“identify”(アイデンティファイ 视为同

一平等)。他们认为,正是在这样的意义上可以理解,“神国意识”是“日本的な产品”。这个看法有点似是而非。有中国学者认为“东亚文明圈”内长期存在的“册封”制度迫使日本作出“自我虚妄大国”的反应。

这些学者不明白东亚政治史和思想史上两个基本的事实。第一,在日本明治维新之前,中国任何一个朝代都没有对日本发出过军事的、经济的、文化的威胁;第二,从8世纪以来,也就是从中国古代“汉族”族群基本形成以来,中国在“东亚文明圈”中,除了琉球群岛之外,对日本列岛上的政治实体根本不存在事实上的“册封”制度。因此,把日本“神国意识”产生的前提,归结为“大文化”的压力,这就不是事实。这些人依据“不是事实”的“虚妄事实”把它做为一种“理论,这就必定存在着“内在的逻辑引导趋向”。那么,这“内在逻辑引导趋向”是什么呢?

依照所谓日本“神国意识”是“大文明”压力之下的“产物”,即可以认定“神国意识”与“中华文明”的“张力”之间存在着“因果关系”,可以解释为“神国意识”是对压迫日本的“东亚文明圈”中的“大文明”的一种“反拨意识”。

我以为这是曲解了“东亚文明史”的发展事实。当我们再三地把“东亚文明史”的事实彰显于世之后,这些学者仍然继续着他们关于日本“神国意识”与“东亚文明”之间的这种所谓“因果关系”和“因果报应”的阐释,那么我们只能从当前的复杂的“生存环境”即“多元文化语境”来解释了。

事实上,我以为,所谓日本的“神国意识”,它是以原始的“多神信仰”的“神道观念”为基础在它独特的“岛国”的人文地理的“文化语境”中逐步发展起来极具“孤独感”的“生存意识”,并且很快地在古代国家政治运作层面中表现为“国家意识”,构成为日本古代民族精神形态的主要内容,在江户时代发展成为所谓“大和魂”的三大构成内容的核心成分。

1946年11月30日战后修改的日本宪法已经明确确定天皇是人而不是神。当时通过的宪法确定了“主权在民”,而不是“主权在君,皇权神授”了。可如今他们的行政首脑还一而再,再而三说日本是神国,这有什么含义呢?为什么叫做“神国”呢?20世纪90年代日本有一些极右的组织组织了一个“日本民族文化运动派”。1997年11月他们应我国外交学会的邀请访问了中国,在北京大学,这个团的团长、日本“祖国防卫总队本部”本部长角野周二有一个讲话。他在讲话中阐述了皇国主义的“神国”观

念。他在讲话介绍了明治初期,也就是1890年有个英国人叫做 Lafcadio Hearn,他来到日本以后,被日本的传统文化和历史精神所感动,加入了日本籍,改名叫“小泉八云”。角野周二说,鼓舞这个“小泉八云”的日本传统文化和历史精神是什么呢?这便是“万世一系”。

什么是“万世一系”呢?按照神的旨意,日本的天皇是太阳神的后裔。太阳神把自己的孙子派到大地,和“Wani”(鳄鱼)的女儿结了婚,生下的孩子就是神武天皇。从第一代的神武天皇到今天的明仁天皇一共是126代天皇。126代天皇代代相传,构成“大和魂”的核心。“万世一系”体现出日本国家制度的无比优越性。与中国三百年姓李两百年姓赵、不断改换朝代是完全不同的。我们知道,“大和魂”是日本原来的国粹主义发展到国家主义,后来到军国主义的核心精神,它包含三个层面的内容,第一个层面是以“万世一系”为核心的无比优越的国家体制;第二个层面是以《古事记》和《万叶集》为核心所体现的“kotodama”(言灵)、表现为日本文化的绝对优越性;第三层面是以全国为一个大家族,天皇是一个大家长的无比优越的家族体制。日本在今天已经成为一个经济大国,在政治上也已经成为一个大国了,它正在向文化大国发展,在世界上具有无比的优越性。

当今“神国观念”的提倡者所追求的价值目标,就是让世界仍然像19世纪末期的英国人 Lafcadio Hearn 那样仰望日本。

1989年,昭和天皇去世,明仁天皇继位。历代天皇继位都要举行一个仪式,叫做“大尝祭”。就是说神武天皇的祖先从天上降临人间的时候,太阳神送他三样东西即,一把剑一块玉和一面镜子,叫做“三神器”。文化学的研究认为,这是依托神话表现的日本国家雏型时期象征权力构成的一组文化符号,“镜、玉、剑”所表现文化象征其实是从中国华夏文化中所取得的助学智慧。每一代天皇即位。都要举行一个从上一代处继承“三神器”的仪式,这个仪式只有新天皇一个人参加,具有高度的神秘性。在这个仪式之后,新天皇便接受了这三个神器,在人和神之间取得了联系,得到了太阳神的承认。从今天的文明知识来说,“三神器”本身是一个有趣的神话,而“三神器”在历代天皇中的传递,则是“神道信仰”政治化的表现。在当代社会中,如果把“神话”作为“事实”推出,这就是有意行骗。1989年明仁天皇继位的时候,围绕着是否进行“大赏祭”,日本国内经历了政治层面和意识形态层面的激烈的冲突,有两部分人反对:一部分是具有民主思想的人,他们认为不能通过神话来强化皇国观念;另一部分是宗教界人士,日

本有相当强大的佛教势力和基督教势力,1946年的日本宪法破除了神道教为“日本国教”的地位,规定所有宗教的平等权利,所以他们反对把神道教的仪式以国家权力的形式表现。但是,后来日本内阁、宫内人士和国家主义者仍然让天皇举行了“大尝祭”,于是明仁天皇从“神道”的观念上说就是“半人半神”,是神的附体。这是明显的违背日本当代宪法的“违宪活动”。

“神国观念”构成为“大和魂”的核心,是当代几乎一切超民族主义、国家主义的总体寄生地。

第二个种变异观念是“亚洲解放论”的发展。“亚洲解放论”是日本发动二战的核心理论,战后很长时间这个理论被民主势力压抑下去了,但是在70年代末80年代初的时候又开始复活。

1985年8月15日,当时的在职首相中曾根康弘率领18位大臣以内阁首相的身份参拜了存放战犯牌位的靖国神社,这是所谓“战后总决算”的行为表现。“靖国神社”的核心并不是世界各国国民包括中国在内是不是理解日本民族的“文化承传”和“民族信仰”问题,现在的靖国神社是作为战争的象征符号而存在的。从最近公布的材料,可以看出当时的昭和天皇都已经明白把战犯牌位放入靖国神社,对于靖国神社意味着什么,所以,天皇从1975年之后就不再参拜这个神社了。

我以为以中曾根康弘参拜靖国神社作为标志,“侵略亚洲的战争有理论”即“亚洲解放论”开始复活了。在中曾根康弘参拜后十年,1996年首相桥本龙太郎以私人身份也参拜了靖国神社。从2001年开始,现在的首相小泉纯一郎也不定时地、游击式地参拜靖国神社。这样,由日本的行政首脑主演的参拜的丑剧,至今也没有闭幕。“侵略亚洲的战争有理论”便愈来愈嚣张了。

参拜靖国神社是一种挑衅,是日本最高行政首脑为“曾经作为侵略者的日本”的公开的翻案。从1985年以来,日本的内阁大臣不断地“放言”。有的大臣一上台就“放言”,比如:

1988年4月,国土厅长官奥野诚亮“放言”：“白种人将亚洲当作殖民地,是日本给亚洲以解放。”他还说：“由于大东亚共荣圈,亚洲才得以独立。”

1994年5月,法务大臣永野茂“放言”：“将大东亚战争定义为侵略战争是错误的。”他还说：“日本为了解放殖民地而建立大东亚共荣圈。”

1994年8月,环境厅长官樱井新“放言”：“日本并不是想进行侵略战

争而战斗的,”他还说:“日本没有想发动侵略战争,与其说侵略战争,毋宁说亚洲所有的国家都托它的福,从欧洲殖民统治中解放出来。只不过半个世纪,亚洲各民族的经济就繁荣起来了。”

1995年6月,副首相兼外务大臣渡边美智雄“放言”:“‘日韩条约’中的合并,并不是殖民地化,也不是殖民地统治。”他认为关于“殖民地”和“侵略”等用语的争论都是没有必要的。

1995年8月,文部大臣岛村宣伸“放言”:“我不认为那次战争可以使用‘侵略战争’这样的词。”

这里面表达的都是“日本侵略战争有理”的经典性思想。它的核心在于放言日本对亚洲国家的恩惠。这就是日本当年发动战争的最基本的理论表述——“亚洲解放论”。

从80年代后期90年代以来,日本新一代的知识界开始在政治层面上表现出他们受到这种“亚洲解放论”毒害的症状。

顺着历史的线索稍稍往前推的话,我们会发现,这个“亚洲解放论”的最基本的蕴含,便是领土愿望。从东亚文明史上考察,“大和魂”对海外领土的欲望,首先来源于早年武士的领土野心。丰臣秀吉在1591年发动对朝鲜的战争时,这一个目的是很明确的,他说:“此次战争的目标就是直捣大明国,占领天竺。”后来,由于当时武士之间的斗争,而且明朝已经出兵朝鲜半岛,就抵制了他们的进攻。在江户时代,有一个博物学的研究者叫佐藤信渊,他在19世纪的时候提出了一个叫做“宇内混同秘策”的报告,陈述日本未来的出路。他认为日本应该“提举国力,雄飞世界”。他认为,“在当今万国中,土地最为广大、物产最为富饶、兵力最为强盛的莫过于支那,而由皇国征伐支那,如果机制得当,不过五七年间耳,其国土必土崩瓦解矣,故皇国要攻伐他国,必以先并吞支那为起始也。”这件事情,大家都觉得很奇怪,一个小小佐藤信渊,怎么胆敢说只要七八年就可以使中国土崩瓦解呢?江户时代是一个闭关锁国的年代,而在这样的闭锁的状态中,佐藤信渊就斗胆敢言令中国灭亡,这说明武士对领土的欲望在内心是极为活跃的。这种欲望到了幕府末年也就是明治开国前,则集中地表现在诸如吉田松阴这样的“革新”人士身上,他30岁被幕府杀掉,日本一直把他作为开国烈士来加以纪念。今天要是从领土掠夺的角度来看的话,我以为吉田松阴是日本后来“大东亚共荣圈”最早的创始人。他在《幽囚录》中讲到的日本未来的建国方案,提出“北割满洲之地,南收吕宋诸岛”,吉田松阴认为要

实现日本强国目标,首先便是要占领中国东北,随后则就难进中国大陆和东南亚。日本有些学者总和我们辩论,说:“你们这样说他是不合适的,他是一个30岁的优秀青年,被幕府杀掉了,你们竟然说他是侵略的原主,请你们把侵略二字打上括号吧。”其实就日本建国的理论思维来考察,那么吉田松阴确实是侵略的原主,他的“北割满洲,南收吕宋”的建国的远景是由他的学生们继承下来了。吉田松阴有37个学生参加了开国维新,得到过开国勋章,其中就有著名的伊藤博文,还有山县有朋等人。他的37个学生在明治维新中策划着他的国家计划。其实,20世纪30年代开始的所谓大东亚共荣圈就是按照这个基本模式进行的。

20世纪之初期,日本在军事和政治上的欲望开始塑造成意识形态表现出来,其中最主要的代表人物,便就是“法西斯思想魔王”北一辉,和“大东亚战争论客”大川周明。作为构成北一辉日本国家主义思想支柱的核心是:他认为“英国是跨越世界的大富豪,俄国也是世界北部的大地主,日本以星星诸岛,成为国际上的无产者,日本岂无堂堂之名向他们开战,向他们夺取他们独占的权利吗?”所以北一辉说,随着日本国家改造的完成,“亚细亚联盟”时代便可以到来。日本便可以执世界之牛耳,宣布四海同胞皆是佛的子弟,而垂功于东亚。大川周明发挥了北一辉的理论,说“日本更加长远的目标是把日本、支那、满洲共同化的经济圈加以巩固,以此而实现从东南亚各国到印度,到中亚的整个领土的解放。旧欧洲必须革命,被压迫的亚洲必须复兴。”大川周明还有一段很有诗意的表述:“旧天国总是存在在剑影之中的,日本与欧美以性命相拼赌的决斗是历史安排为新世界的诞生所不可避免的命运。”这具有很大的煽动性。

“亚洲解放论”是由这样一个系统发展过来的。从它的源头说,根本就没有任何“解放亚洲”的影子。由于在日本没有得到应有的整肃,所以在年轻一代当中有着很深刻的影响,而且是越来越深刻了。令我们非常吃惊的是,最近日本有个叫做川胜平太的教授正在像明星一般地升起,。他提出了所谓“海洋的日本文明论”蛊惑人心,1997年11月出版的《文明的海洋史观》中,他把结尾的一章的标题设置为“21世纪日本国土的构想”。作者在这节中画了一个图,在西太平洋,从日本列岛出发,经由朝鲜半岛、中国松辽平原、华北东侧、北京、天津、渤海湾、山东、江苏、上海、浙江、安徽、湖北、湖南、广东、福建、台湾、广西东侧、海南岛、香港,囊括黄海、东海与南海全境,东进菲律宾,南进越南、柬埔寨、泰国、缅甸、马来西亚、新加

坡、印度尼西亚,一直到澳大利亚北端,他画了一个半月形,并把它称之为“丰饶的半月图”,就是美丽的日本的“平原之岛”。这个“21世纪日本国土的构想”是一个极其严重的警告,引起了我们的震惊。地图和话语是我们非常熟悉的,这张地图就是所谓“大东亚共荣圈”的全境图。当然我想,像川胜平太这样的人不会很多的。但出版社出的书,电视台请他制作专题,要宣传就会有人相信,相信21世纪日本的领土会是这个样子。

第三种变异观念是明显生长的“文化优越论”。日本的文明是一个混合的文明,现在日本的一些知识分子在努力摆脱这个说法。他们认为一个经济大国和政治大国,他的文化大国的形态应该是“纯粹的日本文明论”。他们想了很多办法,从福泽谕吉开始提出“脱亚入欧”。也就是说虽然地理上分不开,但观念上要和中国、朝鲜告别了,虽然以前是分不开的,以后分开好了。我觉得福泽谕吉还是有点现实精神的,因为他承认以前是分不开的。可发展到了20世纪90年代,以川胜平太为核心,与政策大学院大学的明石隆这样一些教授相呼应,提出“海洋的日本文明论”(Concept of Oceanic Japanese Civilization)。

1995年,当时在早稻田大学任职的、现在在国际日本文化研究中心任职的川胜平太,在《早稻田政治经济学杂志》上刊出《文明的海洋史观》,1996年他出版了《海から見た历史》(从海洋观察历史)(东京藤原书店刊)一书,1997年川胜平太在日本具有“国家电视”性质的NHK以“人间讲座”的形式,连续三个月讲授“近代はアジアの海から”(近代起源于亚洲的海洋),同年,中央公论社出版了川胜平太的《文明的海洋史观》。从而在20世纪行将结束的时候揭起了“日本的海洋文明论”的旗帜。

2000年9月现任日本政策研究大学院大学副学长的白石隆,由中央公论社出版了他的《海の帝国アジアをどう考えるか》(海洋帝国:如何思考亚洲)一书,以呼应川胜平太教授的“海洋的日本文明论”。2001年川胜平太又出版了《海洋连邦论》(海洋联邦论)(东京PHP研究所刊)一书,此后,2003年,川胜平太又和东京大学教授滨下武志合编了《海と资本主义》(东洋经注新报社刊)。日本学术界在较为宽阔的层面上彼此呼应。于是“海洋的日本文明论”终于形成极为时尚的“学术”潮流。在当今日本社会愈来愈拥有自己的市场。

那么,川胜平太各位所提倡的所谓“海洋的日本文明论”包含什么样

的内容呢?

依据川胜平太的阐述,“海洋的日本文明论”的核心观念认为,所谓(古代)“文明”和“帝国”,本来都是以“大陆世界”为舞台诞生的,但是,“大陆世界”代表的则是“农业文明”,是已经“过去了的时代”,而“近代国家”则是从“海域世界”产生的。

这一说法本来是没有什么新鲜的,它不过是欧洲近代“资本主义帝国”主流文明史观的翻版。欧洲人说,由于16世纪欧洲人的“大航海”,开拓了世界史上“近代文明时代”来临;当然,对于中国而言,其实也包括日本在内,所谓“大航海”的开始,则便是预示着欧洲资本主义对亚洲、非洲、大洋洲以及加勒比海地区和南美洲的世界性的殖民地时代的来临。

现在,川胜平太诸位先生,在21世纪来临的时候,在他们对“日本文明”的起源、形成和发展的考察中,重新拣起“欧洲帝国的文明史观”的话语,提出了所谓“近代国家”则是从“海域世界”产生的这一观念,并不是为了帮助我们回忆17世纪以来痛苦的世界历史,而恰恰相反,他们需要暗示我们:正如世界的近代是从欧洲的海洋航行开始的,“亚洲的近代文明”也是从“海域世界”产生的。他们强调“海域世界”就是亚洲近代文明的“引路人”,就是亚洲近代文明的“标尺”。那么,谁是“海域世界”呢?这就是“海洋的文明论”的最基本的出发点和归结点。川胜平太、白石隆等等告诉我们,所谓亚洲的海洋世界,当然就是“日本”!

白石隆在《海洋帝国:如何思考亚洲》中提出了一个几乎令所有的正常人匪夷所思的问题:“日本究竟是不是属于亚洲?”白石隆问道:我们现在说的“日本”,“究竟是亚洲中的日本呢,还是与亚洲并列的日本?”他又说道,“大陆亚洲”是农民与乡绅的亚洲,是农本主义的亚洲,中国至今还维持着这种反“海洋亚洲”的生存秩序,因此,“海洋亚洲”是中国以外的亚洲。^①

① “日本亚洲地位未定论”并不是“海洋的日本文明论”者的新思维。它是19世纪末以来日本国家主义“脱亚入欧论”的一个基本追求。被远东军事法庭宣判为“二级战犯”的日本政客德富苏峰在1904年发表的《东亚的日本与宇内的日本》一文中就有这样的论说:“我的愿望是成为宇内的日本,而不是东亚的日本。具体说来,与其成为东亚的盟主而反击欧西文明的东渐,不如成为欧西文明的先驱,开导东亚诸国。进一步说,推倒东西文明的壁垒,除掉黄白人种的割据,扩大宇内共同文明的范围。……作为欧西文明的宣传者对东亚各国,作为东亚文明的引入者对于欧西诸国,对此任务我是毫不犹豫的。”

“海洋的日本文明论”为了论证他们的这一观点,他们张扬起所谓的“世界史”作为这一理论的“文化语境”。他们煞有介事地说:假如说,两千年老欧洲的历史是摆脱“伊斯兰化”的“脱亚”的历史的话,那么,两千年来日本的历史就是摆脱“中国化”的“脱亚”的历史。

这是一个关系到“日本的海洋文明论”生死存亡的至关重要的命题。设置这一命题的最基本的意义便在于试图引导人们从根本上“重新认识东亚文明史”的所谓“事实”。他们为了“证明”他们意念中的所谓两千年的日本历史,就是不断的摆脱“中国化”的历史,于是,就提出了所谓“两千年的欧洲的历史,就是摆脱‘伊斯兰化’的历史”的这样一个虚假的伪命题作为比照,从而妄图把“日本的海洋文明论”安置在他们虚构整个欧亚文明史的“全球框架”之中。

我们如果把这些命题结合起来考察,那么,依照这些“海洋的日本文明论”者的说法,两千年来欧亚大陆的历史,就是整个对抗“伊斯兰”和“中国”的历史;两千年来欧亚大陆的文明,就是在对抗“伊斯兰文明”和“中国文明”的过程中形成的。由此而引出的必然的结论则就是“伊斯兰”和“中国”,以及“伊斯兰文明”和“中国文明”就是“欧亚文明”的“对立面”。

问题已经非常的清楚,所谓“日本的海洋文明论”,就是一种试图从文明史上重新对“日本”进行世界性定位的“文明史观”。这种“文明史观”以强烈的民族沙文主义的“绝对优越感”为基本宗旨,完全抹杀两千年来来的“东亚文明”形成和发展的历史真实,虚构日本文明脱离接受亚洲大陆文明滋养的基本事实,制造“孤岛文明”的虚假幻影,扭曲日本国民和世界民众关于“东亚文明构建”的心理认知的状态。

从根本上说,这样的“文明史观念”是当前日本学术界一群极端保守主义的文化人针对人类文明特别是针对中国文明的一种挑战性宣言。它的显示的“现实政治价值”就是要在中日历史关系和现实关系中不仅推行“疏远感”,而且试图制造“了断论”。它构成为当前日本国家主义意识形态的一种文化基础。

我以为,这是在将来中日关系中非常具有破坏力的一种理论形式。

最后我想说的是,日本当今“中国观”的多种变异,造成了东亚地区政治层面的不稳定和多方面的紧张状态,但我们仍然应该对日本国民、对东亚未来怀抱有足够的信心。因为“和平主义”仍然在日本社会相当的层面

上流动。

那么,当前日本的社会和平主义思潮的精神核心和追求是什么呢?依我的体会有这样几个层面:

1,由于历史的承传,一部分日本国民仍然对中国怀抱有不同程度的认同感,这种认同感是基于1500百年来“东亚汉字文化圈”持续不断的“文化传递”、“文化融合”和“文化再生”的历史传统。

我在这里插一个小故事。

1994年11月7日,经我国有关部门批准,日本明仁天皇接见了我和王家骅先生。这是日本天皇在日本本土第一次会见中国的大学教授。当时为纪念京都建都1200周年,明仁天皇会见了十位日本教授和六位研究日本文化的外国教授,每人谈话七分钟。

天皇问我:“先生研究日本文化,对什么问题最感兴趣?”

我回答说:“我对日本的古代文化和文学很有兴趣,对当代的日本社会文化思潮也很有兴趣。”

天皇问:“请问先生为研究这些问题,最喜读什么著作呢?”

我回答:“我觉得像《古事记》《万叶集》这样的著作,是我必须经常阅读的,当然还有其他了。”

天皇说“先生阅读《古事记》《万叶集》,我感到很高兴。但这样古老的著作,对于我们日本人来说,也是很困难的,先生觉得怎样?”

我说:“作为构成日本文化与文学的最具有经典意义的文本,每次的阅读都感觉到进入了一个充满美意识的世界。它们的古老和丰厚,或许造成了我们阅读中的困难。但是,《古事记》《万叶集》不仅是以日本本土文化,而且是以东亚文化,其中包括中华文化以及人类共同的思维作为它们的广阔的文化语境,所以一个中国人读《古事记》《万叶集》,他可能在某些层面上可以超越日本人读书的难处,并且获得一种独特的思考。”

天皇说:“的确是这样,我们日本文化一直得到中国文化的滋养,京都的建筑构思完全是依照贵国的长安城,前年我访问了贵国,参观了长安,留下了非常深刻的记忆。”

我个人有时想起这段谈话,感到很有意思。作为日本天皇制国家的最高象征,想不到他作为“个人”,在文化问题上具有超越日本众多的“国文学家”的见解,其中的核心,则是他清醒地意识到,日本文化是在超越日本本土的多元文化语境中发生的这样一个最基本的文化事实。

我以为,明仁天皇表达的“日本文明史观念”与“海洋的日本文明论”是非常不同的,他尊重文明史的事实,并且表述的极为清晰。在日本社会中与天皇具有同样文明史观的存在着一个相对丰厚的层面,东亚汉字文化圈的历史成为心灵连接的一种桥梁。

2,能够以理性思考日本前景的一部分日本国民,他们已经意识到21世纪世界格局的新的发展和变化,一个在经济上已经获得巨大成功的中国,一个在国际关系中在坚持基本原则的基础上采取“温和主义”立场的中国,已经形成并且正在发展,从而成为在世界上决定人类命运的基本力量。因而他们认为,日本的未来不可能在与中国相对抗中实现,相反切实地解决历史遗留的问题,正确地认识中国,促进对中国的理解,加深相互的信任,才是日本的“自生之路”。

3,战后日本自身的发展,已经造就了庞大的中产阶级队伍。在当代“变异的中国观”的强劲思潮中,无论他们持何种立场,他们担忧“对抗”的势态一旦失去控制而造成可怕的后果则是一致的。因为这样的后果将使他们失去优越的生存坏境和生存方式,所以,他们希望“和平”。

4,中国的发展向世界开放着一个巨大的市场,这是国际资本最为动心的场所。目前的中日关系在表面上虽然还在说“政冷经热”,但日本的资本集团从许多实际的经历中,例如在关于中国高速列车的修建中已经深刻地体验到的痛苦,使他们意识到,不遏止国内的对抗中国的“变异观念”,日本资本在中国将失去更多的机会,从而在国际竞争中败于欧洲、美国。因此,他们要求主政者在中国问题上寻求出路。2005年由日本资本集团中的一些核心力量,如日本银行联盟、全日航等等共同参与建立的“言论NPO”的出现是非常具有代表意义的。

上述精神层面表现出的“和平主义”,在日本社会生活中有着许多具有积极因素的表现:

第一,我们可以感受到,日本仍然有相当一部分国民在孜孜不倦地、精诚地追求日本的战争责任。举个例子,中国的受害者在一而再、再而三地上诉,有慰安妇的上诉和日本劳工的上诉,在这个过程中,得到了相当一部分有正义感和良心的律师的支持,在日本有阵容强大的律师团在支持他们提出进行赔偿。

第二,仍然有相当的知识分子在追查日本的战争行为和战争责任。井上清先生在1998年编辑了《日本軍は中国で何をしたのか》(《日本军队

在中国做了什么》),集中揭露了日本军“甲午战争中的旅顺大屠杀”、“上海八一三事变中的暴行”、“南京大屠杀”、“在河北与山东的‘三光政策’”、“地道战”、“毒气战”、“对农业的破坏与掠夺”、“石井细菌部队”、“从军慰安妇”等等,并且提出“追求真正犯罪没有时效,应该永远追求战争责任。”其实,井上清早在1975年8月就有《天皇の战争责任》刊出(日本现代出版社出版),在70年代的时候,作为一名历史学家,追究天皇的战争责任,而且以相当丰富的材料证明了战争和天皇是有关系的。这本追求天皇战争责任的著作,在1976年就被再版重印,1989年由日本明石书店以《昭和天皇の战争责任》第三次公刊,1991年日本最著名的出版社岩波书店又以《天皇の战争责任》第四次刊印。这是在日本知识界极为有名的著作。最近,2000年,美国哈佛大学的一个年轻的Herber D Bix(赫伯特·比克司)教授一本书,叫做*Hirohito and the making of moder Japan*2004年由中国新华出版社以《裕仁天皇与侵华战争》为书名出版汉文本。美国和我们国内有不少的学者和读者认为这是第一部追究天皇战争责任的著作,称为“内容具有爆炸性,粉碎了日本战时天皇只是消极被动、甚至是傀儡的一贯说法。”美国Bix的基本观点,就是25年前井上清教授已经揭示的观点与提供的证据。

第三,一方面是日本的皇国复辟主义者在参拜靖国神社,但另一方面也有相当一部分力量是抵制内阁成员参拜的。每一次他们参拜靖国神社时,我们注意到,外面的队伍很混乱,有欢呼的也有喊着抵制口号的。而且我们在日本各处可以看见抵制国家主义的象征符号。日本现在有一定的力量在运作抵制国家主义者修改日本宪法。这个斗争是非常复杂的。

第四,日本的一些有识之士在推动关于日本文明形成的知识教育,让他们尊重日本文明形成的事实,让他们了解中日文明的关系,承认中国对日本文明影响的体现。中日52位学者曾经联合起来用五年时间编著了《日中文化交流史》(十卷)。从十个层面阐释了日本文明史的发展与中国文化的关系。担任日方主编的是日本学术界具有权威意义的学者,以中西进、源了圆、大庭修、池田温、上原昭一诸位大先生领衔。目的在于阐述东亚文明和日本文明联系的真相,阐释在文明发展过程中各个民族的特殊性和中华文明的作用。

我手边有一本经常使用的《日本史广辞典》。1997年编写的,有2300多页,山川出版社刊。它的相关条目的设立,我以为还是公正的、明朗的,

例如第1043页有“从军慰安妇”条目,第1289页有“台儿庄之战”条目,第1636页有“南京虐杀事件”条目等。

日本的文艺界人士也做了很多努力,2004年日本剧团“前进座”来中国,演出了《鉴真东渡》,用艺术的形式演绎中日文明的关系和发展环节。2004年7月,日本的大相扑力士团访问了中国。相扑是日本的国技,他们很少到国外表演,而这次是他们第一流的运动员来北京和上海各演两场,表现了一种亲善和友好。这次演出的全部奖金全部捐赠给了中国青少年发展基金会,这也表明了一种亲善友好的态度。

第五,日本媒体在右翼“中国观”的蔓延中,混淆视听,煽风点火,好像惟恐天下不乱似的,应该承担政治责任、社会责任和道德责任。即使这样,有一些新闻仍然表现了社会良知。2005年4月我国国内发生“涉日游行”后不久,《朝日新闻》本部派遣“社论主编”若宫启文和“社论委员”五十川伦义两位先生来中国,听取中国人士的见解。他们单独采访我三个多小时,希望寻找中日文化人士认识的共同点,希望恢复犹如古代中日之间和平稳定的合作关系。2005年8月举行的“北京-东京论坛”上,专门设立了“媒体文化研究组”,日本《朝日新闻》《每日新闻》都派遣了东京本部的编辑长参加,与中国《人民日报》《中国时报》等一起交换见解,寻求媒体良心。我是这个研究组的座长之一,尽管有分歧,但我仍然看到了希望的。

第六,即使在右翼盘根错节的日本的政治界,也存在着以“法律正义”参与东亚和平稳定局面的积极力量。2005年日本法院对同年4月袭击中国驻日本使领馆的暴徒以七年徒刑;同年9月30日,大阪高等法院又继福岡法院之后,又一次判决日本首相小泉纯一郎参拜靖国神社“违反日本宪法”等。

第七,2005年6月,明仁天皇公开向媒体表示:“努力正确理解过去的历史及此后的时代,正确继承并利用发芽比喻过去事实的知识。”

2006年6月6日,明仁天皇再次向媒体表示:“日本牢记军国主义给自己国民和亚洲邻国人民带来的伤害和痛苦。……日本国民应该作出更多的努力,确保历史不再重演。……希望教育专家能够促成有关教育方针,帮助年轻人尽快学会尊敬其他国家。”

2006年6月22日,日本外务省官方网站代表日本政府对日本民主党员河村隆提出的关于“南京大屠杀真实性”作出回答。回答说:“根据目前公开的文献等进行综合判断,南京大屠杀的事实是不容否定的……旧日

本军侵入南京之后,确曾发生屠杀、掠夺平民之事,这无可否认。”2006年到2008年我作为“中日历史问题会商”的中方专家组成员参加了若干“会商”。日方代表已明确承认“南京大屠杀是真实发生的事实。”

所有的这些都表现了日本的和平主义潮流,表示了日本今天多层面立体型的社会思潮的复杂性,也显示了具有正义感的日本国民正在努力地拓展东亚的和平空间,使我们对于未来东亚各国政治、经济和文化的良性互动具有足够的信心。

回顾这样漫长的历史思潮的变迁,为我们深入地理解60年来“60年的日本人中国观”提供了一个线索,由此我们可以做更加深入的研究。

提到对这样的课题做更加深入的研究,我以为一个研究者必须具备“唯物的”和“辩证的”学术立场。所谓“唯物的”就是掌握事实,尊重事实,“事实”是研究阐述的最基础的文本;所谓“辩证的”,就是建立“能量不守恒”的基本思维,在多层面立体运动中考察问题,梳理事物的不同的层次,把握事物运动中变化的轨迹,不把生动的生活真实当作“铁板一块”。“唯物辩证”的立场,就是“学术理性”。我们的研究,不应该是以“感情发泄”为行事的内容,更不应该用道听途说作为论述的“文本”。研究中日关系(包括各个侧面各个领域的课题),这是事关国家民族根本利益乃至影响世界安危的大事,没有相应的理论装备,没有双边和多边的足够的知识基础,没有经过学术提纯的中日两国乃至第三国的生活的经验实证,没有睿智的思考,研究者有这样严肃的课题面前,应该保持足够的“敬畏”态度。我们应该在“学术理性”和“正义正义”的层面上展现自己的智慧。

谢谢各位用了这么多的时间,听了我这样冗长的发言。谢谢了。

附录(七)

我和日本中国学

(严绍璁 1991 年 《日本中国学史》“自序”^①)

这些年来,常常有一些学术界的朋友和青年学子,恳切地与我研讨“日本汉学”和“日本中国学”中诸事。我为他们对于学术的真挚所深深感动,却也常常为此而陷入困惑之中。

多年来,我的心头积存有一个宿愿——中华民族的文化弘扬于世界,当以传入日本时间为最早,规模为最大,反响为最巨。对于这样辉煌的文化现象,中国学者理应依据自己民族的文化教养,作出属于中国学者自身认识的主体性判断。在我的老师季羨林教授、周一良教授、阴法鲁教授诸先生的督导之下,我开始撰写《日本中国学史》,作为建设这项浩大工程的尝试。现在,第一卷甫告完工,江西人民出版社即将付梓以贡献于社会。我的这个宿愿,方始得以慰释。

中日两国的文化交流,可以推测到远古的史前时代。如果把书面文献作为文化的主要载体,那么,古代中国文献典籍肇始东传,至今也已经有1600余年的历史了。其传播的规模,在世界文化史上蔚为壮观(参考第一卷第一章)。以这种文化传播作为基本背景,在日本思想文化领域内,逐步发生了以中国文化为专门研究对象的独特的学术。这一学术,在古代日本被称之为“汉学”,在近代日本被称之为“中国学”(战前被称之为“支那学”)。这正是中国文化在东亚地区所表现出的世界历史性意义。

“日本汉学”和“日本中国学”虽然都是以中国文化东传日本作为基本

^① 《日本中国学史》系季羨林、周一良、庞朴主编《东方文化丛书》之一种,江西人民出版社,1992年。

的背景,但它们是两种不同的学术范畴。

“日本汉学”不仅表现为日本人从学术上试图研究中国文化,而且更表现为研究者在立场上具有把研究对象充作自我意识形态抑或社会意识形态,即作为哲学观念、价值尺度、道德标准等的强烈趋向。“日本汉学”的形成和发展,经历了漫长的道路,它在日本古代社会的最后 300 年间,臻于成熟。德川幕府政权把“汉学”中的朱子学派推尊为官方哲学,斯为“汉学”最高的也是最后的“荣光”。

“日本中国学”与“汉学”的性质不尽相同,它是在日本以“明治维新”为标识的近代化潮流中形成的一种“国别文化研究”。它的最显著的特点,在于摆脱了传统的“经学主义”文化观念,而以“近代主义”和“理性主义”作为其学术的导向。一般说来,日本学者在这一学术领域内的研究,其主要内容涉及下列四个方面,第一,中国文化向日本及世界传播的轨迹和方式(其中包括了日本与各国对中国文献典籍的收集、整理和研究);第二,日本与世界各国在接受中国文化的过程中,本民族文化在内在层次上所产生的诸种变异(其中包括文化的形态与内容的分解、复合等);第三,日本与世界各国在漫长的历史进程中所形成的“中国观”,特别是“中国文化观”的内容、特点及其变迁;第四,对中国文化诸领域各类学术具体内容的研究(其中包括在研究中形成的各种学术流派及其方法论)。”日本中国学“就其学术研究的客体对象而言,诸如中国哲学、文学,历史、艺术等,它们当然是属于中国文化研究的范畴。但是,就其研究者的主体观念和方法论而言,则无疑是以日本文化素养为背景而形成的,研究者所阐发的关于对上述客体对象的一系列观点,从本质上讲,都是日本文化观念在一个特殊领域里的表现。因此,这一学术研究,便自然成为日本文化的一部分。正是从这样的意义上讲,“日本中国学”是一门涉及双边文化(其中也包含多边文化),的近代边缘性学科。

“日本中国学”的形成与发展,其间经历了十分复杂而又坎坷的过程。19 世纪后期和 20 世纪初期,随同日本资产阶级在政治上和经济上确立了统治地位,它们在思想精神领域中,也创造了不同于封建性质的反映本阶级意志的近代性文化。”日本中国学“作为其总体文化的一个侧面由此而形成,“日本汉学”亦由此而衰微。它们以一个否定另一个的方式,作为日本研究中国文化的两大历史时代而互相联接在一起。我们这里说的“否定”,是指在辩证法意义上的“否定”,它与马克思主义所阐述的关于文

化运动的客观规律相一致。“日本中国学”在形成之初,大多数学者所具有的创造性精神,使这一领域获得了许多堪称杰出的成果。我国近代学术文化运动中的许多先辈,如鲁迅、梁启超、王国维、郭沫若、茅盾,乃至孙楷第诸先生,都曾十分注目于这一时代”日本中国学“的业绩,并使之融会贯通于自己的研究之中。但是,“日本中国学”本身亦患有先天不良之症。即使在这一学术蓬勃发起的时代里,它内含的若干日本国家主义的因子就已经异常活跃了,在20世纪20年代之后便得到了恶性发展。更由于当时占统治地位的日本军国主义把“大陆政策”演化为实际行动,“日本中国学”终于成为日本侵略战争的一种工具——尽管许多有良心和良知的学者表明了自己的立场和态度,但这一学术的总体“转向”已经是不可逆转的了。“日本中国学”的这种严重挫折,使近代日本对中国文化的研究,不仅蒙上了深深的阴影,而且使其早先表现的科学精神丧失殆尽。这是日本自资本主义化以来,天皇制政体一直迫使学术研究屈从于自己狭隘利益的必然结果。

日本在第二次世界大战中的失败,宣告了自19世纪中期以来日本近代中国观念的破产。战前的“日本中国学”,曾经以空前的规模,展开了对中国的研究。但是,这种研究对于中国历史发展的必然道路,对于中国社会的基本国情,对于中国人民的文化传统和民族感情,乃至对于中国当代革命政党和革命运动,都未曾作出正确的结论。因而,战争的失败,事实上也就宣告了旧“中国学”的终结。当旧“中国学”崩溃的时候,一批具有民主主义思想的中国研究者,以及在战争中保持着学术良知的中国学家,开始了重建战后“日本中国学”的努力。经历了大约十年的“反省”时期和十年的“恢复”时期,从20世纪60年代中后期起,“日本中国学”终于获得了新的发展——它造就了一支近代型的教养有素的研究家队伍,建设起了卓有成效的研究机构,构筑了在日本中国学学说史上具有重大价值的学术体系。同时,它也成为推动日中友好的一支积极的力量。近20余年来,“日本中国学”界虽曾几经风波,而且“大和魂”的国粹主义也时有所现,但就其总体而言,它无疑是国际中国学界中成绩最为卓著的代表。无论是就中国文化的研究而言,还是就日本文化的研究而言,抑或是就中日文化关系的研究而言,“日本中国学”皆是不能忽视的领域。

我对日本“汉学”和“中国学”的最早兴趣,初起于60年代之初——当时在日本,“中国学”正从“恢复”时期迈向“发展”时期。一个偶然的机

我作为北京大学中文系古文献专业 1959 届的三个学生,开始接受全校仅有九个人参加的日文训练。作出这一决定的是我们专业的主任同时兼任北京大学副校长的魏建功教授。魏先生学识高卓,举世知名,慈祥和蔼,如我父辈。当时我们三人在半年内修完了大学两年半的英文,即接受魏先生的决定开始攻读日文。魏先生对我们说:“一定要去翻动那些日本人的著作,看看他们做了些什么研究,不要被他们笑话了我们。”魏先生的这一决断,虽然令我们一时为难,但我们毕竟是听话的学生。于是,便师从陈信德先生和魏敷训先生,开始了日文入门训练。待我们稍稍懂事又懂行后,才体味到魏建功先生的看法在学术上的远见卓识,在人品上的高尚情操——他对学术的严肃和内含的爱国精神,作为他的学生,是一生受用的。

当时,我只是一个幼稚的大学生,试着涉足日本“汉学”和“中国学”领域。稍一接触,便茫然起来。我喜欢中国的历史,开始便想研究“日人的中国历史观”。满以为识得了假名,便有了依托。在北大的图书馆里,稍稍翻动日人的著作,面对像那珂通世、桑原鹭藏、白鸟库吉、内藤湖南等等历史学家,不知从何做起。慢慢地终于悟出了一点道理,因为我还没有接触过这一领域的基本资料,全然不明白这些研究的文化背景,一点也没有日本“汉学”和“中国学”的发展史概念。例如,中国史学文化是如何传入日本的?日本人是在什么样的哲学观念下研究中国史的?日本传统的史学观念与近代的史学观念其内涵与异同是什么?日本有哪些主要的中国历史研究家?他们各自有些什么代表性的著作?这些学者之间有什么样的师承关系,又可以归结为什么样的学派?日本中国史的研究对文学、哲学、艺术的研究又有什么影响?这些接踵而来的问题,当时,几乎没有一个回答得清楚。由此我想仅凭兴趣和热情,又如何能敲开这座学术的大门呢?于是,我决心认真研读日本“汉学”和“中国学”的基本资料和发展史,奠定今后从事这一学术研究的基础。然而,当时在国内,这二者都是空白一片(后来才知道,日本学界也是如此)。于是,我又茫然起来了。

1974 年秋冬,在邓小平同志主持全国工作期间,经周恩来总理亲自批准,我和六位同行一起,到达了近代“日本中国学”的发源地之一的日本国立京都大学人文科学研究所。这是我第一次亲身接触到日本学者研究中国文化的实态,有机会在从仙台到冲绳群岛的日本各大学中,与吉川幸次郎、贝冢茂树、林屋辰三郎、小川环树、岛田虔次、福永光司、宫崎市定、井上清、实藤惠秀、安藤彦太郎、前野直彬、伊藤漱平、藤堂明保、松枝茂夫、增田

涉、金谷治、伊藤正文、伊藤道治、竹内实等上百位中国学家相识,仔细地听取了他们关于日本中国研究的许多见解。其中,如岸阳子、小野信尔、小野和子、狭间直树、吉田富夫、小南一郎、中岛长文、中岛碧、山田敬三、坂井东洋男、荻野修二、森时彦等与我前后同辈的先生,更给我以许多切实的帮助。回国后在经历了光明与黑暗的一场决斗之后,国家迎来了一个伟大的时代,学术研究也开始了真正的春天。

15年来,我在日本“汉学”和“中国学”的学术方面,着手于两件工作。一是始终坚持从基础性资料的搜集和整理编纂做起,二是努力于学术史和学科理论的建设,这二者又是密切相关联的。

现在有些青年研究者不大愿意从事基本资料工作,觉得这种工作不是学术。其实,这正是学术研究的最基本的环节。在日本汉学和中国学领域里,没有现存的资料可以依靠,必须自己动手。我于70年代末花了近四年的时间,编撰出版了《日本的中国学家》,作为“日本中国学”基础性资料的第一部工具书,它收录的是1000位日本中国学家,为此而摸触的材料,则有几千种。这部工具书有错误缺漏,需要补订。但我本人通过这一方面资料的整理,对日本中国学家的全状,基本全局在胸了。80年代中期以来,我又开始编撰《日藏汉籍善本书录》,至今搜集到的自古传入中国的中国文献典籍善本七千余种。文献典籍是中国文化传入日本的主要载体。掌握了这些典籍的来龙去脉,基本上也就弄清楚了中国文化传入日本的主要方式与特点。最近几年,我又和几位朋友合作,编译《1900—1990年日本中国学论著目录》,分文学、历史、哲学与宗教三卷。这个“目录”当然不可能一篇不漏,但是,编译这三卷资料,我们便掌握了日本中国学在这三大领域内20世纪发展的总趋势。我在日本汉学和中国学领域内,从基本资料的搜集整理中,形成了理论性的思考,例如关于本书的基本构想以及我关于日本文化的“变异体”理论,“在排异中实现变异”的轨迹模式等等,都是从十余年来大量基础性资料的整理中引发出来,并加以升华抽象的。一个社会科学和人文科学工作者,如果一生都未曾做过基本的社会调查和学术资料的搜集整理。那么,我以为这种学术便是大可怀疑的了。在日本中国学和其他国际中国学领域内,基本资料建设的工作量,恐怕要超过人文科学的其他学科,因为自近代以来,我国学术界在这一领域内,几乎没有积累过任何系统性的资料,需要今天的研究者,脚踏实地去做好。

在日本中国学的研究中,有时常常会使自己面临窘境。只要一旦脱离

了“中国学”研究的总环境,不是从发展史的立场上来评定其价值和意义,常常会失于偏颇。这几年间,学术界偶有把一个日本学者的见解,衍化为日本学者的一般性见解的极端事例,使国际中国学界为之愕目。此种现象的存在和继发,告诉我们系统地研究“日本中国学学说史”已经是非常紧迫的了。当然,于我个人来说,先师魏建功先生在60年代初告诫说的“一定要去翻动那些日本人的著作……不要被他们笑话了我们”的教导,一直萦绕心头。我从80年代初期起,致力于学术史的研究。但这是一项十分艰巨的工程,需要有充裕的基础资料和足够的理论素养,这二者于我皆缺,我只是努力而已。日本中国学史的研究,涉及双边文化的关系。因为日本人表现出的中国观念,特别是中国文化观念,实际上与在不同的时期里中日文化接触的内容与形式密切相关。因此,在我动手全面进入学术史研究之前,先做了点“比较文化”研究——我以中国文学为代表,研究了中日文化接触的形式与相关内容,撰写了《中日古代文学关系史稿》(已出版)。在此基础上,我开始了多卷本的《日本中国学史》的研究写作。现在,第一卷已经呈现于读者。

我历来主张,从事于双边文化研究的人,必须自己动手做翻译,把非汉文的有价值的研究成果,自己翻译过来。靠别人翻译,不免有局限性,做不得深入的研究。但是,自己动手翻译的目的还不在于此,更要紧的是通过阅读原著,并亲手处理不同语言文字表达上的异同,获得特定对象国的文化感受,只有具有这种文化感受,才能体味和把握他们的逻辑,思维习惯乃至情感。依据日本中国学中实证主义学派的要求,从事中国学术研究的人,不仅要求文献的实证,而且要求从事文献研究的人的经验实证。我们限于实际条件,不能要求研究者都在特定的对象国获得文化经验的实证,因而,通过语言文字加以感受,便越发必要了。我每年总要做点这方面的笔耕,刊出了超过50万字的译稿。这一学科的研究生也必须做翻译。作为“日本中国学史”的一个配伍,目前正在筹措编译《日本中国学名著译丛》。

在数年的研究撰写之中,我曾于1985年度应日本京都大学的邀请,担任人文科学研究所“日本学”首任客座教授。1988年夏季应香港树仁学院邀请,担任人文学部客座教授。1989年秋至1990年春应日本佛教大学邀请,担任文学部客座教授。在数次“客座”期间,我曾有机会以“日本中国学史”为中心的诸项研究,与诸位先生切磋研讨,查核资料。有了这样的机

会,本书才得以最后定稿,这是我要感谢于他们的。

我真诚地感谢在研究过程中给予我教诲和帮助的老师和朋友。记得70年代初,我刚从“五七”干校回来,老系主任杨晦教授虽然自己曾一再被批斗,但他仍然多次嘱咐我说:“你那个日文不能丢啊!日本汉学还没有什么人搞,这是很要紧的,将来还是会有机会的。你还要抓住英文和法文啊,多念点马恩的书,看原著最好啊!”杨先生是我国杰出的马克思主义文艺学理论的前辈,以他对学术的忠实和对未来的希望,教诲于他的学生,我一直铭记于心。在我开始编撰《日本的中国学家》时,需要两万张卡片,那时我一月工资56元,只能用各色杂纸拼替。当时,刚刚重返领导岗位的副教务长向景洁先生,从他所能掌管的有限的财政中,一次批我300元,一次又批我500元,而且表示不要偿还。我是怎样的惊喜不止,这是比我一年工资还多的钱!我从内心感到组织上对学术的支持和对知识分子的关怀啊。1985年国家教委古委会把《日藏汉籍善本书录》正式列入其重点项目之中,秘书长安平秋教授并建议我将《日本中国学史》全部提纲摄制成33小时的录像片,提供给相关的研究所参考,给我以重大支持。北京大学古文文献研究所专门设立了“国外汉学与中国学研究室”,所长孙钦善教授为此创造了诸多条件。1985年夏,北京大学研究生院又批准招收我国第一个“日本中国学”硕士研究生,从而极大地推动了学科建设。北京大学比较文学研究所对本书稿的写作给予了支持和帮助。陆晓燕先生在日本、香港等为本书稿搜集和译出了诸多资料,并对稿本中的若干章节提出过许多诘难,使作者加以辨正,避免了不少在论证方面和逻辑方面的失误。刘萍女士也曾就若干观点与著者进行过深入的磋商。

出版社睿智的眼光和真诚的合作,使我个人的努力能够获得最大的社会效益。当本书稿还在写作时,季羨林教授和周一良教授决定把它收入《东方文化丛书》之中,江西人民出版社即以满腔热情,慨然允诺将这有100余万字的多卷本《日本中国学史》付梓,不向作者索要分文补贴。责编唐建福先生,诚恳热情,负责谦恭,曾数度赴京,与我研讨书稿诸事。当本书第一卷于今年4月24日下午2时最后定稿时,唐先生于5时把书稿取走,翌日即行返赣。此种忠于学术,勤于责守的精神,使我深深感动。

当本书第一卷呈现于读者之前时,我忆起日本当代中国学泰斗吉川幸次郎先生1975年3月曾对我说,他准备系统地总结日本中国学的发展史,为此已经开始准备了资料。1977年11月12日日本东京大学文学部主任

教授、当时任日本国驻中国大使馆文化专员的前野直彬先生在卸任前夕，专程到北京大学与我会见，告诉我他与吉川幸次郎先生合作，打算编撰《日本中国学史》，意欲建议日本国际交流基金资助我前往参加，我为之欣喜。不意前野先生归国后因脑溢血卧躺病床，而吉川先生更于1980年作古。他们的宏筹大略，竟为未成之业。现在，由中国学术工作者撰写的《日本中国学史》第一卷终于公刊，我愿将此作为礼物，贡献于日本中国学界——那里有许多我的老师和朋友，并愿他们指教。

我国社会主义现代文化的创造和发展，需要广泛而又谨慎地吸收世界各民族已经获得的文化成果。有兴趣的读者，如果通过本书稿的阅读，能够在更深的层次上较系统地观察和理解近代日本的中国文化观念以及他们对于我国人文科学诸领域的具体研究成果，以吸收有助于中华民族新文化创造和发展的因素，并促进中日两国学术界乃至更广泛阶层的进一步理解，那么，这便是作者多年辛劳的最大慰藉了。

一九九〇年春末于北京大学蔚秀园跬步斋

后 记

当我校读完《日本中国学史稿》的清样,心中忽然回忆起 40 余年前(1963 年夏天)自己在中华书局实习,时任国务院古籍整理出版领导小组秘书长兼任中华总编辑金灿然先生对我们的教导。他说:编辑工作好比是艺术设计师,比如一个人蓬头垢面进来,经过一番整理梳洗,当他展现于公众面前时,已经是容光焕发、神采奕奕。一部稿子送进编辑室,经过编辑的精心梳理,几校过后,原先稿子上的错讹谬乱、斑斑点点,已一扫而光,展现在公众面前的则是属于我们民族的乃至是属于整个世界的一种精神财富。金灿然先生用了这样生动的比喻表现出对编辑这一职业的真诚的崇高评价。我虽然不做编辑工作,但他对编辑在人类文化活动中地位的设定,使我一生中对编辑怀着崇高的敬意。现在我正是以这样的敬意感谢学苑出版社,特别感谢本书责任编辑杨雷女士。他们正是以这样辛劳和智慧,使本书能以现在这样面貌贡献予读者诸君。

我是在 2009 年 9 月 7 日完成全稿校读的。第二天参加了中国国家图书馆建馆百周年馆庆,应邀在馆庆之一的“国际中国学研讨会”上做了“我对国际中国学研究的反思”的主题报告。第二天又参加了国家图书馆“海外中国学研究文献中心”的揭牌仪式。第三天即 9 月 10 日,以我国大陆研究者为主又有台湾、香港、澳门和其他等国学者大家汇集北京,推行了“国际中国文化研究学会筹委会”主席团委员会。《列国汉学史书系》主编阎纯德先生、吴志良先生皆进入主席团委员,本书著者亦有幸列位其间,并被推举为本届执行主席。

这一系列偶然事情的连接。恰好从一个层面上显示了我们中国学术界正在致力于把“国际中国学”研究提升为人文领域的一门学术。我国学术界对中国文化所具有的世界历史性意义的认识愈来愈深化,学术界愈来愈

愈多的人士意识到,中国文化作为世界人类的共同的精神财富,作为世界文明的重大存在,在世界文明互动的历史进程中,对它的认知和研究,事实上具有世界性。我国人文学者不仅在自身的学术研究中在不同的层面上已经能够自觉地运用这一极为丰厚的国际学术资源,而且以我们自身的智慧对广泛的国际研究做出了积极的回应,《书系》的刊出正是在一个层面中显示了这样的努力。从20世纪70年代中期以来,我们在这一学术的基础性资料的编纂和整体性研究方面,以及在研究机构的建设和研究人才培养的系统性方面,事实上已经超越了这一学术在世界各国本土的运行状态。或许可以说,这是自20世纪70年代中期以来的30余年间,中国人文学科的学术观念的最重要的转变,也是最重大的提升的标志之一。它在一个广泛而又深刻的层面上显示了我国经典人文学术正在走向世界学术之林。

正是在这样的意义上,我对学苑出版社接受公刊《列国汉学史书系》的学术情愫深表敬意。他们以自己的专业能力,把“世界中国文化研究”与我国学者在不同层面上做出的回应以“国别”为基础提供给有兴趣的读者,从而为理解“中国文化”研究的国际性价值创造了现实的文化通道。

我允诺阎纯德先生的约定,已经有好几年了。但先是忙于诸多的事务,后来又因为身体的缘故,使本书的完稿一再延宕,造成编辑中极大的麻烦。责任编辑杨雷女士不厌其烦一直与我联系,即使我在境外就医期间她也一直关怀在心,通过电话安排相关事宜,她在书样上做的校订极为认真,她为《书系》所付出的心血使我为之动容。

有兴趣的读者,如果从本书的阅读中加深了对“日本中国学”形成的文化语境、它与日本“传统汉学”的以辩证否定的内在连接,对它形成中的学派的特征与在特殊政治形势与意识形态中的变异,以及关于这一学术的价值定位的阐述等,能够超越固有的“类型化”理解而进入学术本体的体验,那就是本书作者最大的心愿了。本书若能再假以时日,想来还会有所提升,期待对本课题有体验的读者提出质疑、批评与纠错。

2009年9月14日秋日晴空,撰于京西蓝旗营 跬步斋



列国汉学史书系
Sinological History Series

日本中国学史稿

印章篆刻：郑怀宝
责任编辑：杨 雷
封面设计：徐道会

ISBN 978-7-5077-3424-9



9 787507 734249 >

定价：50.00元

[General Information]

书名=日本中国学史稿

作者=严绍璁著

页数=614

出版社=北京市：学苑出版社

出版日期=2009.09

SS号=12425579

DX号=000006811173

简介=本书是一本研究日本汉学的书籍。主要包括：日本传统汉学的奠基时期，日本传统汉学的准备时期，传统汉学的形成时期等。

url=<http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000006811173&d=D78855ECFC29E339D4C29E70EA0960C2&fenlei=110301&sw=%C8%D5%B1%BE%D6%D0%B9%FA%D1%A7%CA%B7%B8%E5>